CHOIX DES MEMOIRES, ET ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DE L'ACADEMIE...

Académie royale des sciences et belles lettres...

CHOIX DES MEMOIRES ET ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE DE L'ACADÉMIE DE BERLIN.

TOME QUATRIEME.

A BERLIN.

Chez Haude, Libraire-Imprimeur de la Cour, & de l'Académie Royale.

M. DCC. LXI.

HISTOIRE
ET
MÉMOIRES
DE L'ACADÉMIE
DE BERLIN.

RÉFLEXIONS
SUR L'ORIGINE
DU PLAISIR,

Où l'on tâche de prouver l'idée de Descartes; qu'il nait toujours du sentiment de la perfection de nous-mêmes.

PAR M. KAESTNER.

Je ne sçaurois décider, si Descartes a été le premier à dire que le plaisir consiste dans le sentiment de quelqu'une

de nos perfections (*). J'avoue pourtant que je n'ai jamais trouvé dans les dissertations, quelquefois assez ennuyeuses, & très souvent peu instructives, des philosophes anciens, sur la nature & l'usage du plaisir, & sur la question : si c'est dans le plaisir que consiste le souverain bien ? une définition de ce mot, qui donne occasion à tant de controverses. C'est à cause de cela, que je suis porté à attribuer la découverte de cette définition à ce grand génie, qui le premier a changé la métaphysique, d'un dictionnaire embrouillé, & d'un amas confus de controverses inintelligibles qu'elle étoit auparavant, en une science instructive & solide de Dieu & de l'ame.

Monsieur le baron de *Wolff*, en adoptant la plus grande partie de cette définition, croit pourtant qu'on ne doit pas borner tout plaisir à la connoissance d'une perfection qui appartient à nous-mêmes : & qu'il y a des perfections tout-à-fait étrangeres à nous, qui

---

(*) *Tota autem nostra voluptas posita tantum est in perfectionis alicujus nostra conscientia.* Cartes. Ep. ad Elisab. Princip. Ep. VI.

nous cauſent également du plaiſir. Il m'a paru qu'on pourroit maintenir encore le ſentiment de Deſcartes, & montrer, que tout le plaiſir qui doit naître d'une perfection étrangere, peut auſſi ſe rapporter à une perfection qui appartient à nous-mêmes. C'eſt ce que je tâcherai de prouver dans la ſuite. J'eſpere qu'on me pardonnera d'entrer dans une controverſe où *Wolff* combat contre *Deſcartes*. Quelle eſt la controverſe dans laquelle on pourroit s'engager ſans avoir de grands génies contre ſoi, & ſans être obligé de dire :

Mulciber in *Trojam*, *pro Troja* pugnat *Apollo* ?

*P*our faire des recherches ſur ce que nous appellons *plaiſir*, il faut conſidérer les cas où nous connoiſſons diſtinctement ce qui ſe paſſe en nous. Suppoſé que nous découvrions quelque choſe qui ſoit l'origine du plaiſir dans ces cas-là, il ſera raiſonnable de croire que la même choſe ſera l'origine du plaiſir dans d'autres cas où nous n'appercevons que confuſément les changements qui ſe font dans notre ame.

C'eſt pour cela qu'après les plaiſirs

qui ne le ſont que pour l'eſprit, après les extaſes telles que l'ἔυρηκα d'Archiméde, il faut choiſir parmi les plaiſirs ſenſuels, ceux qui dépendent de la vûe & de l'ouie. Comme nous devons la plus grande partie de nos idées, au moins de nos idées diſtinctes à ces ſens-là, nous connoiſſons auſſi plus diſtinctement ce qui ſe paſſe en nous, quand ils nous donnent quelque plaiſir. Nous ſçavons que dans tout ce qui réjouit l'œil ou l'oreille, il y a de l'ordre, de la ſymmétrie, une juſte proportion des parties, c'eſt-à-dire, que nous pouvons remarquer certaines regles obſervées dans l'arrangement ou dans la ſuite des choſes que nous pouvons comparer des extrémités ſemblables entre elles, & avec un milieu qui ne leur reſſemble pas, que nous pouvons compter les parties d'une colomne, les vibrations d'un ton : meſurer leur grandeur ou leur vîteſſe : en un mot, que notre ame peut agir, qu'elle peut exercer ſes facultés. Or comme elle ne peut pas exercer ſes facultés ſans appercevoir qu'elle les poſſede, ſans avoir un ſentiment intime de ſa perfection, (car je crois pouvoir ſuppoſer ſans preuve, que

que ces facultés font des perfections, & qu'elles font reconnues pour telles par l'ame) je ne trouve aucun plaifir, où l'ame n'ait un fentiment de fa perfection, & je ne découvre d'autre origine du plaifir, que ce fentiment.

En vérité, peut-on expliquer comment des chofes dont l'exiftence ne nous rend d'ailleurs ni plus ni moins heureux, nous intéreffent par leur beauté feule? Qu'un voyageur parcoure une ville pour y regarder des palais *magnifiques*, quand il loge peut-être dans une cabane des plus miférables, qu'il grimpe fur le fommet d'une montagne *pour profiter* d'une belle vue, *peut-on*, dis-je, expliquer cela, fans fuppofer qu'il y ait là quelque chofe qui fe rapporte à nous-mêmes? Prétendroit-on que nous nous foumettions à des fatigues, que nous nous engagions même dans des dangers, feulement pour fentir une perfection étrangere?

On dit communément, que la même chofe nous donne plus de plaifir, à mefure que nous fommes plus en état d'en connoître toute l'excellence. On diroit avec autant de raifon que le plaifir augmente, à mefure que nous

ſentons nous-mêmes combien nous avons de perfection, pour pouvoir connoître exactement celle de notre objet; qu'un connoiſſeur reſſent plus de plaiſir en voyant un tableau, en entendant un concert : c'eſt préciſément parce qu'il ſent qu'il faut être connoiſſeur, pour s'appercevoir de toutes les beautés dont il s'apperçoit. Pour preuve de cela, il ſuffit d'alléguer un exemple, où de deux hommes qui regardent la même choſe, celui qui la regarde avec le plus de plaiſir, n'y voit aſſurément pas plus de perfections que l'autre.

Croira-t-on que le ciel plein d'étoiles nous paroiſſe plus parfait, parce que nous en connoiſſons tous les aſtériſmes; parce que nous ſçavons que Pégaſe va ſe coucher, que cet aſtériſme le plus brillant de tous qui paſſe par le méridien, c'eſt Orion, que la Vierge monte au-deſſus de l'horiſon? Je ne comprens pas que nous trouvions plus d'ordre, plus de perfection dans les étoiles, parce que nous les conſidérons ſous ces arrangemens tout-à-fait arbitraires, où il n'y a rien de propre aux étoiles elles-mêmes, où toutes les diviſions, toutes les images dépendent de nous,

nous, & ſeroient tout-à-fait différentes, s'il avoit plu aux anciens. Pourra-t-on pourtant nier, que celui qui connoît les aſtériſmes, ne regarde le ciel avec infiniment plus de plaiſir que l'autre? Ce n'eſt pas ſans doute parce qu'il voit plus d'ordre dans le ciel même, mais parce qu'il ſe plaît à poſſéder une méthode de compter toute cette armée céleſte, que l'autre ne regarde que comme un amas confus de flambeaux innombrables.

Pour les plaiſirs de l'eſprit ſeul, il me ſemble qu'il n'y en a point qui ne naiſſent entierement du ſentiment de notre perfection. Ces tranſports que le philoſophe ſouffre, après avoir percé les voiles qui cachoient la vérité à ſes yeux, que ſont-ils, ſinon des ſentimens intimes & raviſſants de la force de ſon genre?

Ajoutons un mot ſur le plaiſir qu'on ſent à travailler à des choſes difficiles. Ce qui engage le plus efficacement le philoſophe à l'examen des queſtions épineuſes, le géometre à des recherches profondes, le poëte à des recherches ſublimes, le méchaniſte même à des chefs-d'œuvre de ſon art, ce n'eſt

aſſurément que le plaiſir qu'ils ſentent à pouvoir produire quelque choſe qui marque l'excellence de leur génie & de leur induſtrie. La gloire elle-même, ce reſſort l'un des puiſſants des grandes actions, eſt-ce autre choſe que la conviction qu'on connoîtra nos perfections?

Je viens aux exemples que monſieur le baron de *Wolff* produit pour juſtifier ſon idée du plaiſir (*). Le premier, c'eſt le plaiſir que nous donne la reſſemblance d'un portrait avec l'original. Ce plaiſir, ſelon lui, eſt le ſentiment de la perfection du portrait. Ne pourroit-il pas être auſſi, ſelon Deſcartes, un ſentiment de la perfection de nous-mêmes, qui connoiſſons l'original, qui nous plaiſons à nous ſouvenir de tous ſes traits, & à les comparer avec l'imitation du peintre?

Monſieur de *Wolff* donne pour un autre exemple, le plaiſir que nous cauſe une montre réglée & juſte. Je ne vois que deux ſortes de ce plaiſir, qui toutes les deux naiſſent du ſentiment & de

(*) *Pſychologiæ Empiricæ* § 511 & *ſeqq.*

l'amour

l'amour des perfections qui appartiennent à nous-mêmes: premierement, l'uſage que nous ferons de cette montre: ſecondement, le ſentiment des connoiſſances que nous poſſédons, ſuppoſé que nous ſoyons capables d'en comprendre tout l'artifice. Monſieur de *Wolff* ajoute le plaiſir avec lequel nous regardons un bel édifice; j'en ai déja parlé, & j'en dirai encore quelque choſe dans la ſuite.

Il donne pour exemple d'un plaiſir *qui n'eſt* qu'apparent, ce bonheur que quelque gens croyent ſe procurer en ſe livrant aux débauches. On ne ſçauroit nier que ces gens ne rapportent à *eux-mêmes* la fauſſe apparence de perfection qu'ils trouvent dans leurs égarements.

Dans d'autres endroits (*), monſieur de *Wolff* parle du plaiſir que nous donne la connoiſſance de la vérité; tant de celle que la raiſon nous découvre, que des vérités révélées, comme auſſi du plaiſir que nous procure une vie vertueuſe.

(*) *Horæ ſubſcivæ Marburgenſes.* Trim. æſt. 1729. Trim. Aut. 1729. Trim. Brum. 1730.

tueuse. Il est vif, vû que tous ses plaisirs sont liés avec des perfections qui appartiennent à nous-mêmes.

En considérant que la même chose peut occuper plus d'une de nos facultés, c'est-à-dire, qu'elle nous fait sentir plus d'une espece de perfections, on comprendra ce que c'est que *le plaisir composé*, & comment il differe du *simple*.

Après avoir donné tant d'exemples, où il me paroit clair que le plaisir ne naît que du sentiment de notre perfection, on me dispensera de montrer que cela a lieu encore dans toute sorte de plaisirs, même dans ceux où nous ne sentons que confusément. C'est justement parce que dans ces cas-là, nos idées ne sont pas capables d'aucune analyse, & que nous ne sçaurions expliquer d'où naissent ces plaisirs. Tout ce que nous pouvons faire se réduit à supposer, que ce que nous voyons arriver en plein jour, se fait aussi dans l'obscurité; que la rose qui présente tant d'ordre & tant de symmétrie à nos yeux, occupe aussi notre ame, à appercevoir, quoique confusément, des suites réglées dans ses exhalaisons. N'en déplaise

déplaiſe à meſſieurs les philoſophes, nous ne ſçavons de notre ame, qu'autant que l'expérience, & les concluſions tirées de l'expérience & de l'analogie, nous en apprennent. Mais ces concluſions, tout incroyables qu'elles paroiſſent quelquefois, n'en ſont pas moins certaines. Qu'une fille qui ne ſçait pas peut-être que ſept fois neuf font 63, ſçache la muſique: voilà une choſe où le commun des hommes ne trouve rien de merveilleux. Que ce fait nous frappe pourtant, dès que nous ſçavons combien de calculs l'ame de cette fille fait à ſon inſçu!

Pour prouver mieux ce que j'ai dit *de l'origine* du plaiſir, je tâcherai d'en expliquer un phénomene, qui, à ce qu'il me ſemble, ne s'explique pas aſſez bien dans l'autre hypothèſe. Ce qui plaît, ne plait pas également à tous les hommes. La muſique des barbares nous ennuie par ſa monotonie; la nôtre fatigue ces peuples en demandant une attention, dont ils ne ſont pas capables; c'eſt une remarque que M. *Euler* a fait dans ſa *theoria muſices.* Il eſt donc viſible que le plaiſir que la muſique nous cauſe, ne dépend pas de

l'ordre abſolu des tons, mais de notre maniere de ſentir cet ordre. S'il eſt trop ſimple pour nous, c'eſt alors que nous le trouvons ennuyeux; parce qu'il ne nous donne pas l'occaſion d'employer nos facultés, & de nous découvrir notre perfection à nous-mêmes. Il nous déplaira s'il eſt trop compoſé, parce qu'en nous fatigant, il nous fera ſentir la foibleſſe de notre eſprit. On ſçait que cette remarque n'eſt pas bornée à la muſique, mais qu'en général il ne faut pour nous plaire, ni des choſes trop ſimples, ni de trop compoſées. Ce qui ſe préſente trop facilement, n'a rien qui nous attire; ce qui faut rechercher trop, nous rebute.

Nec bis cincta Diana placet, nec nuda Cythera.
Martial.

Il faut donc, dans tous nos plaiſirs, que nous puiſſions employer nos facultés, & que nous ne les employions pas vainement, c'eſt-à-dire, que nous ſentions leurs perfections ſans ſentir leurs bornes.

Qu'on ne m'objecte pas ce plaiſir, dont les philoſophes, & les philoſophes ſeuls ſont capables, de voir combien

bien nos connoissances sont bornées. Ce qui cause du plaisir au philosophe, ce n'est pas précisément de voir que ses connoissances sont bornées, c'est de voir qu'il est arrivé à ses bornes; qu'il a autant de connoissances qu'un homme en peut avoir.

La perfection des objets ne nous causera donc du plaisir, qu'autant qu'elle nous fait sentir la perfection que nous possédons nous-mêmes. Cela est si vrai, que même des objets imparfaits nous font plaisir, dès qu'ils se rapportent à ce but; c'est ainsi que le malheur d'un autre a dequoi nous réjouir.

Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Lucret.

Il semble pourtant assez raisonnable que nous paroissions plus parfaits à nous-mêmes, en nous voyant en état de connoître tout ce qu'il y a de plus beau dans un objet excellent, qu'en nous trouvant quelque légere préférence sur un objet méprisable: c'est à cause de cela que la vûe d'un objet parfait nous donne plus de plaisir, que

la comparaiſon que nous faiſons entre nous-mêmes & un objet imparfait. Aſſurément, il faut, ou que les biens de la vie à venir ſoient fort médiocres, ou que les eſprits bienheureux ſoient aſſez ſtupides, ſi, pour leur rehauſſer le goût de leur bonheur, il faut leur préſenter éternellement un objet malheureux, tourmenté ſans fin, pour leur faire comprendre combien ils ſont heureux de ne pas ſouffrir ces tourments : comme ſe l'eſt imaginé un auteur Allemand, qui a eu la témérité de vouloir enchérir ſur la *Theodicée de Leibnitz*.

A ce que je crois, il eſt conſtant que nous rions, parce que nous découvrons quelque abſurdité, quelque imperfection très-ſenſible dans un objet. Il eſt également certain que le rire eſt accompagné d'un plaiſir. Comment concilier ces deux faits ? Comment déduire un plaiſir du ſentiment d'une imperfection, dans la ſuppoſition que c'eſt une perfection étrangere qui nous cauſe du déplaiſir ? C'eſt au contraire une conſéquence aſſez naturelle de l'idée de Deſcartes, qu'on reſſent un plaiſir en ſe comparant à cette choſe imparfaite,

imparfaite, ou en se trouvant en état de voir combien elle est défectueuse. J'ai remarqué déjà dans un cas semblable, que pour un homme qui réfléchit, ce plaisir doit être assez médiocre. Aussi ceux qui aiment à réfléchir ne sont pas les plus grands rieurs.

Ceux qui considerent le plaisir comme le sentiment d'une perfection étrangere, trouveront, à ce qu'il me semble, des difficultés à expliquer toujours ce que c'est que cette perfection. Qu'est-ce qu'il y a de plus parfait dans une maison où la symmétrie est bien observée, que dans une autre où on l'a négligée? Une espece d'ordre qui pourroit manquer, sans que la commodité ou la solidité en souffrissent. Un édifice sans symmétrie n'aura donc d'autre imperfection, (au moins il ne sera pas nécessaire qu'il en ait d'autres,) que celle de ne donner pas à ceux qui le regardent une occasion d'exercer l'arithmétique & la géométrie naturelle de leurs ames. Est-ce donc une perfection qui lui manque? Ou n'est-ce pas plutôt un certain rapport avec ceux qui le regardent, qui leur don-

neroit occaſion de déployer leurs propres perfections ?

Qu'on nomme perfection l'harmonie de pluſieurs choſes qui tendent toujours au même but, ou de quelque autre maniere qu'on définiſſe ce mot, il eſt certain que ce qui s'appelle perfection d'une choſe doit être une qualité interne, & indépendante du rapport de cette choſe à des objets extérieurs, au moins autant que la deſtination de cette choſe n'eſt pas d'être en liaiſon avec des objets extérieurs. Or, l'ordre & la ſymmétrie ne ſont très-ſouvent que des qualités relatives à celui qui les regarde. Qu'une choſe montre ces qualités, ou qu'elle ne les montre pas, cela paroît être aſſez indifférent à la choſe même. Un auteur Anglois, qui a écrit fort ingénieuſement ſur l'origine de nos idées du beau, remarque que parmi les figures géométriques, celles qui ont plus de côtés nous plaiſent davantage, mais que cela ne continue que juſqu'à un certain nombre de côtés. C'eſt, ſans doute, parce que nous ſentons trop notre foibleſſe en entreprenant de compter un trop grand nombre de cô-

tés

tés & d'angles, & en tâchant de les comparer : parce qu'il nous eſt plus aiſé de voir l'égalité des côtés de l'hexagone avec le rayon du cercle qui le contiendroit, que nous ne voyons la raiſon du côté de l'heptagone à ce rayon. Quelle autre raiſon auroit-on d'appeller moins parfait l'heptagone, qui ſans doute nous plaît moins ? C'eſt pourtant cette imperfection de l'heptagone, & de toutes les figures qui ne ſe trouvent pas géométriquement, *quarum latera ſciri non poſſunt*, comme s'explique *Kepler*, qui a porté Dieu, ſi on en veut croire ce précepteur de *Newton*, à donner l'excluſion à toutes ces figures dans l'ordonnance des corps céleſtes.

Cette pierre informe nous déplait : nous en faiſons une colomne. La voilà bien perfectionnée ! Qu'eſt-ce qu'il y a de meilleur, de plus parfait dans la colomne que dans la pierre ? une figure, un ordre, propres à occuper les facultés de notre ame. Peut-on nier que, ſi la colomne eſt appellée plus parfaite que la pierre, ce n'eſt que parce qu'elle nous donne plus d'occaſion de compter, de meſurer, même à no-

tre inſçu, c'eſt-à-dire, à exercer nos facultés, à connoître nos perfections.

Ce qu'on appelle dépravation du goût me paroît un peu difficile à expliquer dans l'hypothèſe, que c'eſt la perfection interne, la beauté naturelle des choſes qui nous fait du plaiſir. On dira que c'eſt parce qu'un homme, une nation, un ſiecle, peuvent prendre pour perfection ce qui ne l'eſt pas. Mais la maniere dont ſe fait cette mépriſe ſe concevra-t-elle plus aiſément, qu'en ſuppoſant que ce qui plaît aux gens d'un goût dépravé, leur fait ſentir qu'ils ont certaines qualités qui leur paroiſſent des perfections fort grandes.

C'eſt de cette maniere que ſe trompent les admirateurs des anagrammes, des jeux de mots, & de toutes ces bagatelles, qu'on traite encore avec trop peu de rigueur en ne les nommant que des bagatelles. Ils ſuppoſent qu'il faut poſſéder infiniment d'eſprit pour comprendre qu'*Ariſtote* veut dire, *iſte erat ſol*, ou pour voir la grande liaiſon qu'il y a entre un *maréchal de France* & un *maréchal ferrant*. En réfléchiſſant ſur ces reſtes de la barbarie de nos ancêtres,

tres, j'ai cru trouver vérifiée par-tout une obſervation qui me paroît s'accorder aſſez avec l'hypothèſe de Deſcartes ſur l'origine du plaiſir. Dans ces ſiecles d'ignorance, l'eſprit & la philoſophie des cloîtres, auſſi gothiques que leur architecture, me ſemblent montrer des gens fort laborieux, mais deſtitués de génie, ou dont le génie ſuccombe ſous le poids des fadaiſes dont ils le ſurchargent. Une choſe qui leur fournit à travailler ſans demander du génie, voilà ce qui leur paroît beau. Incapables de comprendre le plan d'une Iliade, même s'ils en avoient ſçu la langue, *ils* s'occupoient à admirer la conſtruction bizarre & puérile d'un vers léonin. N'eſt-ce pas parce que ce vers leur donnoit occaſion d'exercer des facultés de leur ame, qu'ils prenoient pour de grandes perfections ?

On dit qu'un géometre, & je crois que c'eſt Newton, en liſant l'Enéïde, s'eſt amuſé à tracer ſur la carte la route que le héros a ſuivie. C'eſt ſans doute un plaiſir que peu de gens iront chercher dans une Epopée. Qu'on juge pourtant ſi ce n'en peut pas être un pour un eſprit géometre, & ſi cette occupation

occupation marque moins de goût que celle de plusieurs sçavants, soi disant critiques, qui ne lisent les anciens que pour apprendre des mots, ou tout au plus des faits qui ne sont rien moins qu'intéressants pour notre siecle ? C'est pourtant un plaisir pour eux, puisque cela remplit leur mémoire, celle de leurs facultés, qui leur paroît la plus excellente.

Tout ce qu'on appelle divertissement se réduit aussi à une occupation, qui sert à nous faire sentir nos forces, sans nous accabler. Pour se délasser, Newton étudioit la chronologie ancienne. Il faut assurément être Newton pour choisir un tel délassement. Le jeu des échecs seroit de l'algebre pour beaucoup d'esprits médiocres.

Je l'ai dit au commencement de ce discours ; il me seroit assez difficile de montrer dans beaucoup de cas, où nous ne sentons du plaisir que confusément, ce que c'est alors que ce sentiment de notre perfection qui le cause. Mais je défie ceux qui en voudroient tirer parti contre moi, de me montrer dans ces mêmes cas, quelles sont les perfections étrangeres qui nous donnent

nent ces plaiſirs ? Il me ſemble donc que l'explication de l'origine du plaiſir donnée par Deſcartes, ne ſe trouve jamais en défaut que là, où toute autre hypothèſe s'y trouveroit auſſi, c'eſt-à-dire, dans les cas où nous ne ſçaurions rien expliquer. Au contraire, j'ai produit des cas qui me ſemblent venir aſſez naturellement ſe lier à cette hypothèſe, ſans qu'il paroiſſe également aiſé de les réduire à l'autre.

RECHERCHES

RECHERCHES
SUR UN PRINCIPE FIXE,

Qui serve à distinguer les devoirs de la morale de ceux du droit naturel.

PAR M. SULZER.

TOUS ceux qui ont écrit sur le droit naturel, philosophes ou jurisconsultes, ont remarqué que les devoirs naturels de l'homme sont de nature très-différente. Ils ont vû que l'obligation à certains devoirs est si parfaite & si bien constatée, qu'en cas de refus, on pourroit obliger qui que ce soit, même par force, à les remplir; d'autres leur paroissoient d'une obligation moins parfaite, & point du tout sujets à la contrainte. Ils voyoient que l'observation de ces devoirs doit être abandonnée aux sentimens & à la bonne volonté de chacun. Pour peu qu'on y réfléchisse, on verra, par exemple, que chacun est dans une obligation très-parfaite de rendre à un autre ce qu'il a emprunté de lui, au point que le créan-
cier

cier peut poursuivre en justice son débiteur, ou même (en supposant les hommes dans leur état uaturel & hors de la société civile) lui ôter par force ce qu'il lui doit. D'un autre côté, tout le monde conviendra que je ne puis pas obliger de la même façon un autre à me rendre service, ni à me faire une charité, quelque besoin que j'en puisse avoir, & quelque facilité que l'autre ait de le faire.

Cette différence assez visible des devoirs a fait naître la distinction entre la morale & le droit naturel. On a compris dans la morale les devoirs d'une obligation imparfaite, qu'on nomme *devoirs d'humanité*, & dans le droit naturel ceux dont l'obligation est parfaite. Quoiqu'il n'y ait aucun doute que cette distinction ne soit solide & réelle, on trouve les philosophes assez embarrassés à en donner des raisons bien claires & assez générales pour être appliquées à tous les cas. Ils ne se sont jamais nettement expliqué sur le principe qui rend cette distinction nécessaire, & qui est assez général pour servir de regle à tous les cas.

Un homme respectable par ses lumieres

mieres & par ses grandes connoissances dans tout ce qui regarde les loix naturelles, ou civiles, m'ayant fait remarquer qu'il est d'une très-grande importance pour l'établissement des loix, d'avoir un principe fixe, qui serve à distinguer solidement ces deux especes de devoirs, j'ai cherché dans les livres des philosophes & des jurisconsultes ce qu'ils disent touchant ce principe, & j'ai été surpris de les voir passer si légerement sur un point de cette importance.

La plûpart des jurisconsultes qui ont écrit sur le droit naturel, posent pour principe de ce droit la regle, *qu'il ne faut offenser personne, & qu'il faut rendre à chacun ce qui lui est dû* (*); & ils rangent dans la classe des devoirs parfaits tous ceux qu'on peut déduire de cette regle fondamentale. Mais il n'est pas difficile de voir que cette regle, surtout sa seconde partie, n'est pas si bien déterminée, qu'elle puisse servir de principe. Le précepte *de rendre à chacun ce qui lui est dû*, ne ren-

(*) *Neminem lædere; suum cuique tribuere.*

ferme

ferme point le principe d'où l'on pourroit connoître ce qui eſt dû aux autres. Ce n'eſt que par les principes du droit naturel même qu'on connoît cela. La regle ſuppoſe donc déjà ce qu'on en devroit conclure.

M. *de Wolff* n'eſt pas allé beaucoup plus loin. Il fait comme les autres la diſtinction entre l'obligation parfaite & imparfaite, ſans nous dire préciſément ſur quoi elle eſt fondée. Sa définition du *droit parfait* ſemble, à la vérité, indiquer un principe, quand il dit que le droit parfait eſt celui que nous donne la loi naturelle pour ſatiſfaire à nos devoirs. Mais il eſt bien difficile d'appliquer cela à des cas particuliers; & il paroît qu'on en pourroit inférer qu'on a quelquefois le droit de forcer un autre à nous rendre ſervice, ou à nous faire des charités. D'un autre côté, il *y* a certains droits très-parfaits qu'on ne déduiroit de ce principe que difficilement. J'ai un droit parfait ſur une partie des biens de mon débiteur, quoique la loi naturelle ne m'oblige pas toujours à me faire rendre ce qu'on me doit.

C'eſt cette incertitude ſur le premier

mier principe du droit naturel, qui m'a engagé d'entreprendre la recherche d'un principe vraiment fondamental, clair & déterminé, & qui par conséquent soit d'une application facile à tous les cas particuliers. Après plusieurs réflexions, qui ne m'ont mené à rien de positif, j'ai vû qu'il falloit commencer par chercher l'origine & l'esprit général des loix. Je crois avoir remarqué que ce qui a empêché les jurisconsultes de trouver le véritable principe du droit naturel, est la fausse supposition qu'ils ont faite de l'état naturel des hommes. Ils commencent toujours par supposer que naturellement les hommes vivent hors de toute société, détachés l'un de l'autre, & ne se rencontrant que par hazard, comme les bêtes dans les forêts. Pour nous mieux faire comprendre cet état chimérique, qu'il leur a plu de nommer *état de nature*, ils ne supposent d'abord que deux hommes, vivant chacun à part dans une isle de l'Océan. Dans cette belle supposition, ils cherchent quels peuvent être les droits mutuels de ces solitaires. D'autres, n'ayant pas trouvé cette supposition assez féconde

conde pour en déduire tous les droits, nous représentent les deux premiers hommes dans un état beaucoup plus triste. L'un nageant dans la mer, & prêt à succomber sous les vagues de cet élément impitoyable ; l'autre voguant sur une planche qui le soutient, & qui paroît lui promettre d'être sauvé. Dans cette heureuse supposition, ils cherchent combien de droit a le premier de s'accrocher à la planche de l'autre, & combien de droit a l'autre de l'empêcher de partager avec lui sa planche, de crainte que n'étant pas suffisante à les porter tous deux, elle n'enfonçât dans la mer. Il n'est pas surprenant que de pareilles suppositions n'ayent mené à rien de certain. En effet, il seroit inutile de rechercher les droits de gens assez barbares pour rester séparés les uns des autres. Depuis que les hommes ont eu du bon sens & de la raison, ils se sont naturellement joints en petites sociétés, & ces sociétés ont naturellement formé des états & des républiques. Je commence donc par supposer que les hommes ne vivent que dans de graudes sociétés, dont le but est de rendre chacun

cun aussi heureux qu'il est possible. Des sociétés sans ce but ne sont que des amas de gens barbares qui ne connoissent ni droits, ni loix, & auxquels on feroit connoître en vain la différence des devoirs. Je suppose de plus que les législateurs de telles sociétés, n'ayant égard qu'aux devoirs naturels, laissent à part toutes les loix dont un tel état pourroit avoir besoin par rapport à des circonstances particulieres, d'où résultent les loix civiles, ignorées du droit naturel.

Je vois bien ce qu'on pourroit m'objecter contre cette supposition. Il a semblé aux jurisconsultes que les souverains sont dans le cas de ces hommes détachés, hors de toute société. Voulant rechercher les droits d'un souverain à l'autre, & surtout les droits de la gnerre, ils ont cru cette supposition absolument nécessaire pour leur recherche. Mais il en est des souverains comme des particuliers. Dans les parties policées du monde, les souverains ne sont point du tout des personnes détachées l'une de l'autre. Quiconque sait jetter un coup d'œil judicieux sur les affaires de l'Europe, verra sans peine que

que tous les ſouverains enſemble forment une eſpece de république, qui a ſes loix fondamentales, quoique tacites. Aucun ſouverain de l'Europe ne peut ſe regarder comme hors de liaiſon & exempt de toute obligation envers les autres. D'ailleurs, ſi un ſouverain eſt ſage & politique, il ſe dictera lui-même ſes devoirs envers les autres; s'il ne l'eſt pas, il ne lui ſert de rien de connoître ſes devoirs envers les autres ſouverains; & ce ſera toujours la force qui décidera, indépendamment de toutes les déciſions des juriſconſultes. Nous chercherions en vain les droits de ces ſouverains barbares de l'Afrique & de l'Amérique.

Laiſſons donc à part tout ce qui eſt inutile, & commençons notre recherche par la ſuppoſition des états formés, dont le but eſt d'obtenir le plus grand bonheur poſſible. Il eſt d'abord clair que la félicité d'un peuple dépend de l'obſervation exacte de tous les devoirs de l'homme. Si tous les hommes étoient moralement bons & ſages, la ſociété n'auroit pas beſoin de loix, chacun feroit exactement tout ce qui eſt de ſon devoir, & tout iroit bien.

Mais la foibleſſe des uns & la méchanceté des autres ne permettent pas d'abandonner l'obſervation des devoirs au gré des membres qui compoſent la ſociété. Le repos & la félicité publique ſeroient trop mal aſſurés.

De-là naît la néceſſité des loix, qui preſcrivent à chacun ce qu'il doit faire, & dont la ſanction oblige les foibles & les méchans à contribuer, malgré eux, à la félicité des autres. Maintenant on voit d'abord qu'il eſt très-eſſentiel qu'un légiſlateur ſache au juſte dans quels cas il peut obliger parfaitement un citoyen, & dans quels cas il ne le peut pas. Car, d'un côté, ce ſeroit un défaut & une foibleſſe marquée des loix d'abandonner au gré des citoyens des devoirs auxquels on peut les obliger; & de l'autre, ce ſeroit un grand inconvénient de vouloir obliger un citoyen à des choſes, qui, par leur nature, ne ſont point ſujettes à la contrainte des loix.

De-là, nous pouvons tirer un principe qui ſervira à nous conduire ſûrement dans la recherche que nous avons entrepriſe. Si le but général des loix eſt d'obliger chacun à autant qu'on peut

peut raiſonnablement demander de lui, il s'enſuit qu'un légiſlateur doit revendiquer aux loix tout devoir naturel, ſans ſe relâcher ſur aucun, & qu'il ne doit laiſſer au gré des citoyens que ce qui, par ſa nature même, ne peut pas être exigé par force. Car, plus on laiſſe à la volonté des membres de la ſociété, plus on riſque de voir mal remplir les devoirs, & plus on manque le dernier but de la ſociété civile.

Je ſerois fâché, ſi l'on penſoit que je parle de cette façon par une humeur de miſantropie; & je le ſerois davantage, ſi l'on croyoit que je veux ôter la liberté aux citoyens, lorſque je dis qu'un ſouverain doit laiſſer à leur gré auſſi peu qu'il eſt poſſible. Qu'il me ſoit donc permis de m'expliquer en peu de mots là-deſſus. J'ai déjà dit qu'on n'auroit beſoin ni de loix, ni d'aucune contrainte civile, ſi tous les hommes étoient bien ſages. Il eſt certain qu'ils ne le ſont pas. Il faut donc abſolument les empêcher d'être méchans, & même les en empêcher autant qu'il eſt poſſible. Je crois que cette maxime n'a rien d'injuſte ni de préjudiciable à la liberté, qui doit être l'i-

 dole

dole d'un philosophe. Lors donc qu'on assujettit à la contrainte des loix civiles tous les devoirs de l'homme, qui, par leur nature, sont susceptibles de cette contrainte, on ôte par-là aux méchans & aux foibles la liberté de faire du mal, & on n'ôte rien aux sages & aux gens raisonnables, qui font le bien indépendamment des loix. Ces loix ne les gênent jamais, parce que, par leur bonne volonté ils vont au-devant des loix.

Mettons donc pour premier principe, que les loix doivent exiger tout ce qu'elles peuvent exiger, & ne se relâcher que sur les choses qui, par leur nature, ne sont point sujettes aux loix. Tout devoir qui est sujet aux loix est un devoir parfait; & le devoir imparfait est celui qui ne peut point être sujet aux loix. Chaque loi doit avoir sa sanction, & ce qu'elle ordonne doit pouvoir être exigé par force; non pourtant par une force arbitraire & tyrannique, dirigée par le caprice du plus fort, mais par une force que la raison & la bonté dirigent.

Ceci étant supposé, il est clair que la force ne peut jamais être employée que dans le cas où celui qui est le dé-

poſitaire de la force peut ſçavoir, avec certitude, que ce qu'on demande d'un autre eſt réellement un de ſes devoirs, & qu'il a tort de vouloir s'en diſpenſer. Dans tous les autres cas, ce ſeroit agir deſpotiquement & ſans raiſon. D'un autre côté, dans un cas où tout le monde peut connoître avec certitude, que tel eſt mon devoir, ce ſeroit une foibleſſe dans les loix de me laiſſer le maître de le faire, ou de ne pas le faire.

De-là, nous tirons aiſément le principe que nous cherchons, & qui décidera très-poſitivement ſur ce qui eſt devoir parfait ou imparfait. *De tous les devoirs de la morale ceux qui ſont d'une certitude abſolue & d'une notoriété publique, ſont des devoirs parfaits; & ceux dont la connoiſſance ne dépend que de mon propre jugement, ſont des devoirs imparfaits, & ne ſont point ſujets aux loix.* On ne trouvera pas ce principe fort difficile dans l'application. Il eſt aiſé de voir généralement, que tout devoir fondé ſur la notion générale de l'humanité, eſt du nombre de ceux dont la certitude eſt conſtante pour tous les hommes; & il n'eſt pas diffi-

cile non plus de voir que tout devoir qui résulte d'un état personnel, de la connoissance des biens, des forces & des facultés d'un particulier, ne peut être exactement connu que de lui, & qu'il ne peut par conséquent qu'être au nombre des devoirs imparfaits.

Ce principe est de plus très-fécond en conséquences, qui sont d'une grande utilité. Mais, comme il ne s'agit ici que de bien établir ce principe, je ne m'arrêterai pas à ces conséquences. L'application à un cas dont on a assez disputé, suffira pour faire connoître la facilité de l'application du principe. Se conformer à la religion dominante du pays où l'on vit, est-ce un devoir parfait, ou imparfait? La foi & toute la religion dépend des lumieres & des connoissances qu'on a; personne ne peut juger de ce que je crois, ou de ce que je connois, que moi seul. Il est donc évident qu'on ne peut pas m'obliger à des devoirs, qui ne peuvent résulter que de mes lumieres & de ma façon de penser. Chacun doit donc avoir la liberté de conscience par le droit de la nature. Mais, comme toutes les loix civiles s'écartent quelquefois

des

des loix naturelles, c'eſt une autre queſtion, ſi un ſouverain peut établir *telle* ou telle loi, qui n'eſt point fondée dans le droit naturel ?

Après avoir trouvé un principe ſolide pour le cas que nous avons ſuppoſé, il n'eſt pas difficile de voir que ce même principe ſubſiſte encore, quand il ne s'agit que de deux hommes hors de toute liaiſon civile, & vivant dans l'état véritablement naturel. Dans ce cas, la queſtion eſt telle. Me ſuppoſant hors de toute ſociété *civile*, quel eſt le principe qui me ſert à connoître ce que je puis exiger d'un autre homme, même par force en cas de refus, ſans bleſſer l'équité & le *droit* naturel ? Je dis donc qu'il eſt évident : 1. Que ce que je demande de l'autre doit être une choſe à laquelle je ne puiſſe pas renoncer, ſans pécher contre un de mes devoirs naturels. 2. Qu'*il* doit être un des devoirs de l'autre de m'accorder ce que je lui demande. Dans ce cas, je puis exiger, par force, qu'il me ſatisfaſſe, puiſque par-là même je remplis un de mes devoirs, & j'oblige l'autre de ſatisfaire à un des ſiens. Il eſt donc évident que

ce principe revient au même que nous avons trouvé pour les ſociétés. Le devoir parfait doit toujours être tel, que celui qui veut l'exiger ſoit en état de connoître, avec certitude, que c'eſt une des obligations naturelles de celui dont on l'exige.

ANALYSE

ANALYSE DU GÉNIE,

PAR M. SULZER.

De toutes les facultés & dispositions de l'ame, le génie me paroît la plus remarquable ; car c'est par le génie qu'un homme est physiquement supérieur à un autre ; c'est la source de ces grandes actions & de ces productions admirables dans les arts & dans les sciences par lesquelles un petit nombre d'hommes s'élevent au-dessus de leurs semblables pour être l'admiration de tous les siécles. S'il est utile & agréable de rechercher la nature & les propriétés des corps, il est sans doute plus agréable & plus utile de pénétrer dans l'intérieur de l'ame pour approfondir ses propriétés & ses dispositions, qui sont les ressorts de tant d'actions remarquables. La physique des corps ne s'occupe que de l'écorce du monde : celle de l'ame pénétre jusqu'au noyau.

Il y a longtemps qu'on connoît en gros les facultés & les dispositions de

l'ame par leurs effets ; mais il y en a très-peu dont on connoisse la nature à fond, & dont on ait découvert l'origine dans l'intérieur de l'ame. Je me propose ici de rechercher la nature du génie, & d'en donner une espece d'analyse physique, semblable à ces analyses que les chymistes donnent des parties constituantes des minéraux. Je sens bien que le succès sera d'autant plus foible, que ces sortes de recherches sont nouvelles & difficiles. Il y a quelque mérite d'entreprendre des recherches difficiles, quand ce ne seroit que pour applanir un peu le chemin à ceux qui pourroient tenter la même chose après.

Le mot de génie, comme bien d'autres, est souvent employé dans une signification si vague, qu'il faut avant tout déterminer le sens dans lequel nous le prenons ici. Il me semble que le célebre abbé *du Bos* a assez bien fixé la signification la plus propre de ce terme (*). *On appelle génie*, dit-il, *l'apti-*

(*) Dans son excellent ouvrage intitulé: *Réflexions sur la poësie & la peinture.*

tude

tude qu'un homme a reçu de la nature, pour faire bien & facilement certaines choſes, que les autres ne ſçauroient faire que très-mal, même en prenant beaucoup de peine. En effet tout homme qui, dans quelque art, dans quelque entrepriſe que ce ſoit, réuſſit mieux que le grand nombre de ceux qui s'appliquent de même, eſt cenſé avoir plus de génie qu'eux. Le titre de *Grand-Génie* eſt donné à ces hommes excellents, qui ſe ſont diſtingués fort conſidérablement de leurs concurrents dans tout ce qui demande l'exercice des facultés intellectuelles de l'ame; aux grands artiſtes, aux poëtes du premier rang, à ceux qui ont pouſſé au-delà des bornes ordinaires les ſciences difficiles, & à ceux qui ont excellé dans le maniement des grandes affaires, politiques ou militaires. Le plus grand génie ſeroit celui qui réuſſiroit le mieux dans tous les différents genres que je viens de nommer. Or il eſt viſible que tous ces genres demandent l'exercice de toutes les facultés intellectuelles de l'ame, ſans en excepter aucune. Attention, réflexion, imagination, mémoire, eſprit, jugement, pénétration, tout doit

concourir pour former le grand génie.

De-là il est d'abord clair que le génie n'est pas du nombre de ces propriétés spécifiques de l'ame, mais qu'il les dirige toutes. On diroit en termes de métaphysique, que le génie n'est point une faculté particuliere de l'ame, mais une disposition générale. Il est en quelque façon, à l'égard des facultés intellectuelles, ce que l'humeur, ou le tempérament, est à l'égard des facultés du cœur. Ce que nous nommons ici tempérament, (nous l'entendons du tempérament de l'ame,) n'est, ni une affection, ni une passion; mais il influe sur tous les sentimens du cœur en les modifiant, tout comme le génie modifie les facultés intellectuelles. Comme le tempérament est ce qui distingue le plus un homme de l'autre par rapport au caractere moral; de même le génie distingue les hommes par rapport au caractere intellectuel. Nous verrons plus bas, que le génie consiste principalement dans le pouvoir de se servir avec dextérité & avec facilité de toutes les facultés intellectuelles de l'ame. Je vais maintenant examiner plus particuliérement ce que chacune de ces facultés

tés contribue pour former le génie.

Toutes les facultés de l'ame tirent leur origine de cette force primitive, qui, selon la remarque du grand *Leibnitz*, fait l'essence de toute substance, & particulierement celle de l'ame. C'est cette force active, qu'il est plus facile de sentir au-dedans de soi-méme, que de définir, qui produit toutes les idées, ou qui du moins nous engage continuellement à les développer & à les multiplier. C'est dans ce principe *actif* de l'ame, qu'il faut chercher la premiere origine du génie. Un certain degré d'intensité de cette force produit la vivacité d'esprit appellée par Lucrece, *vivida vis animi*, qu'il prend pour le génie même, mais qui en effet n'en est que la base. Comme il s'agit ici d'un point très-important pour ces recherches, je suis obligé de m'expliquer un peu au long sur cette premiere remarque, pour la mettre hors d'ambiguité & de doute.

Tout homme qui fait attention à soi-même, sent en soi quelque chose qui l'engage continuellement à penser, à se saisir de tout ce qui peut lui fournir des idées, à s'attacher à celles qui paroissent

ſent fécondes, & à les pourſuivre. C'eſt cet appétit continuel pour de nouvelles idées qui eſt l'effet de la force primitive de l'ame dont je viens de parler. Cette force donc, que perſonne ne peut méconnoître en ſoi, peut avoir plus ou moins d'intenſité; & l'appétit qu'elle excite, eſt plus ou moins preſſant. Lorſqu'il eſt d'une intenſité remarquable, c'eſt alors qu'il ſe manifeſte ſous la forme de cette vivacité d'eſprit que j'ai regardée tantôt comme la baſe du génie. L'expérience confirme aſſez cette obſervation, en nous apprenant que les hommes de génie ſont les plus vifs & les plus actifs, au moins intérieurement. La vivacité d'eſprit marque toujours un fonds de génie; l'inaction au contraire, le peu de ſenſibilité pour les objets qui ſe préſentent ſoit aux ſens, ſoit à l'eſprit, eſt ordinairement une marque de ſtupidité, qui eſt la diſpoſition d'eſprit diamétralement oppoſée au génie.

Si nous entrons dans une recherche plus particuliere de l'effet d'une intenſité plus que médiocre de la force active de l'ame, il ne nous reſtera plus aucune incertitude ſur ce que nous ve-
nons

nons de remarquer. L'effet immédiat de cette intenſité de la force active de l'ame, eſt une plus grande ſenſibilité, ou un plus grand *appétit* pour les objets qui y ſont relatifs; c'eſt ce qu'on nomme *avoir du goût pour une choſe.* Quand on ne deſire que foiblement, on n'eſt touché que foiblement, & on tombe dans l'indifférence. Ceux qui deſirent avec force, ſe repréſentent les objets de leurs deſirs, comme de grands biens pour leſquels ils conçoivent une *paſſion*. Voilà l'origine de ce goût décidé & irréſiſtible pour tel art ou telle ſcience, qui ſe manifeſte toujours dans les génies extraordinaires. De-là cette *paſſion* indomptable du fameux *Paſcal* pour les mathématiques; paſſion que ſon pere s'efforçoit en vain de détruire. Cette paſſion met les véritables génies au-deſſus de toutes les difficultés & de tous les obſtacles. C'eſt par cette puiſſante impulſion de la nature que les grands génies s'adonnent aux arts ou aux ſciences ſans encouragement, & qu'ils deviennent peintres, poëtes, orateurs, géométres, ou guerriers, malgré tous les obſtacles, qui s'oppoſent à eux dans la carriere, où la nature les pouſſe

pouſſe. C'eſt ce goût auquel les Romains ont donné le nom d'*ingenium*, qu'on prend ordinairement pour exprimer en latin le mot de génie. L'*ingenium* appartient au génie, comme nous venons de le voir, mais ce n'eſt pas le génie même, c'eſt ce par où le génie commence à ſe faire remarquer.

L'intenſité de la force active que nous venons de conſidérer, produit enſuite une forte attention à tout objet qui ſe préſente aux ſens ou à l'imagination, pour peu qu'il ſoit relatif aux objets particuliers qu'on aime. Il n'eſt pas néceſſaire que je m'arrête longtemps à prouver cette remarque. On ſçait aſſez que la paſſion pour les arts ou pour les ſciences ne differe que par l'objet, de ce qu'on appelle paſſion dans le ſens le plus particulier. Lorſqu'on aime une choſe, on fixe ſon attention ſur tout ce qui s'y rapporte. Auſſi voyons-nous, que c'eſt-là un des traits eſſentiels du caractere des perſonnes de génie. Rien n'échape à leur attention, toujours alerte, & toujours dirigée de tous côtés. Lorſqu'un homme de génie raconte un fait dont il a été témoin, on y trouve quantité de petits traits

traits qui échapent à un autre. Les narrations de *Tacite* abondent en traits de cette nature ; & les descriptions des grands poëtes, ou les tableaux des grands peintres, sont remplis de particularités qui rendent les objets comme vivans. Un grand génie qui traite un sujet abstrait & difficile ne raisonne pas autrement qu'un génie subalterne ; mais son attention dirigée par-tout, lui fait voir des circonstances & des liaisons que l'autre ne voit pas ; & c'est par là qu'il réussit mieux dans ses recherches, quoiqu'au fonds sa logique soit la même que celle du commun des hommes.

Ce que nous venons d'observer, prouve suffisamment que l'intensité de la force active de l'ame fait la base du génie. Mais il faut bien remarquer qu'elle ne suffit pas seule pour faire le génie dans la signification que nous donnons à ce mot; elle commence le génie. Il est visible que le goût seul qu'on a pour une chose, quelque vif qu'il soit, n'est pas suffisant pour y réussir au point de mériter le nom de génie. On connoît des artistes & des auteurs qui, avec beaucoup de passion pour leurs

leurs métiers, ne produisent rien que de fort commun. Ce goût malheureux & irrésistible les entraîne à courir une carriere qui surpasse leurs forces ; & le manque de génie les empêche de voir à quelle distance ils restent derriere le petit nombre de ceux qui se disputent le premier rang.

Continuons donc nos recherches pour voir quelles sont les facultés de l'ame qui doivent se joindre au goût pour former le génie. Je trouve que la premiere de ces facultés est la sagacité de trouver tout ce qui a du rapport & de la liaison avec un sujet. Ceci constitue à peu près cette faculté qu'on connoît généralement sous le nom d'*esprit*, en prenant ce mot dans le sens le plus propre. Cette faculté résulte de la réflexion, moyennant laquelle on développe les idées pour se les rendre claires & distinctes, & de l'imagination par laquelle on se rappelle le semblable & le dissemblable, & les rapports des choses ; & elle doit être soutenue par une imagination vive & une mémoire heureuse, qui rappelle facilement un grand nombre d'idées qu'on a déjà eues. En examinant soigneuse-

ment

ment les productions du génie, on y découvrira toujours, avant toute autre chose, l'effet de cette qualité. C'est par l'esprit (pris dans ce sens) qu'un homme de génie enrichit ses productions de tout ce qui peut contribuer à les rendre solides, agréables, & abondantes en toutes sortes d'idées liées avec le sujet principal, & de tout ce qui peut augmenter l'effet de l'*ensemble*. C'est par cette qualité que les bons génies découvrent tout ce qui peut les conduire à leur but, soit dans les affaires, soit dans de simples spéculations. En un mot, c'est cette sagacité qui invente & qui rassemble les matériaux qui doivent entrer dans la composition des ouvrages, & les moyens qui peuvent servir à réussir dans les entreprises. Le défaut de cette faculté se fait remarquer dans les ouvrages aussi bien que dans l'exécution des entreprises, par la stérilité & la sécheresse des plans, par la trivialité des objets & des moyens, par beaucoup de contrainte & de dureté dans les liaisons, ou par des choses placées mal à propos, qui ne contribuent rien à l'effet de l'ensemble. Il seroit très-facile de confirmer ces remarques

ques

ques par une analyſe critique des ouvrages de génie ; mais cela me meneroit trop loin. Je me contente d'indiquer les choſes qui ſont ſenſibles à tout homme capable de juger de ces productions.

S'il faut de l'eſprit pour découvrir dans les ouvrages de génie tout ce qui a du rapport avec un ſujet, il eſt néceſſaire d'y joindre encore une autre faculté, qui eſt la ſolidité du jugement pour eſtimer *les quantités des rapports*. Qu'on me permette cette expreſſion, un peu trop géométrique à la vérité, mais qui paroît très-propre ici. Je m'explique plus clairement. Une choſe tient ordinairement à une infinité d'autres ; les liens qui uniſſent ces choſes enſemble, ne ſont pas également forts. Telle choſe eſt plus immédiatement & plus eſſentiellement liée à un ſujet que telle autre ; les reſſemblances ſont plus ou moins fortes ; une comparaiſon fait mieux ſentir la choſe qu'on veut rendre ſenſible, qu'une autre ; un moyen fait plus promptement ou plus ſûrement parvenir au but qu'un autre. Voilà ce qu'on peut, par une expreſſion empruntée de l'analyſe, appeller *quantité*

de

de rapport. Maintenant il eſt viſible que le jugement ſur ces quantités de rapport eſt une propriété très-eſſentielle du génie. C'eſt cette propriété qui produit dans les ouvrages de génie ce qu'ils ont de plus eſtimable. La ſolidité, l'ordre & la beauté du plan & de l'ordonnance d'un ouvrage, l'efficace des moyens, la juſteſſe & l'aiſance des liaiſons, cette ſubordination des parties qui produit l'égalité de progrès, qui entretient l'eſprit dans une occupation continuelle, mais variée, & qui rend également agréables & néceſſaires les grandes beautés eſſentielles, & les beautés ſubalternes. C'eſt par-là que chaque objet & chaque trait particulier obtient ſa place, pour remplir l'effet de l'enſemble. C'eſt par là qu'on peut parvenir dans les ouvrages à cette noble ſimplicité, qui rejettant tout ce qui eſt ſuperflu, n'emploie que très-peu de moyens pour arriver à ces grands effets qui nous font admirer quelques ouvrages des plus grands génies de l'antiquité.

Si au contraire cette faculté manque à un auteur, ou à un artiſte, quelle que ſoit d'ailleurs la richeſſe de ſon

prit,

imagination, & la vivacité de son esprit, ses ouvrages seront toujours médiocres, & ils auront tous les défauts opposés aux belles qualités que je viens de nommer. Le tout sera mal ordonné, chargé d'ornements inutiles, languissants & de mauvais goût, comme sont effectivement les ouvrages de ces gens qui abondent en esprit, & qui n'ont pas cette solidité de jugement dont nous avons parlé tantôt. On trouveroit un nombre infini d'exemples de ces défauts dans les écrits & les ouvrages modernes, si c'étoit la peine de les critiquer. On trouveroit surtout dequoi exercer la critique sur ce point dans les ouvrages de peinture & de musique; mais ce n'est pas ici ni le temps ni le lieu d'une semblable critique.

La troisieme faculté de l'ame qui concourt à former le génie, est une certaine disposition qu'on pourroit appeller *contenance*, ou présence d'esprit, qui en cas de besoin modere le feu de l'imagination en l'empêchant de s'avancer trop, & qui surtout conserve à l'ame cette liberté qui la rend capable de diriger son attention partout pour envisager le sujet dans sa totalité. Il est

aussi

auſſi vrai que paradoxe qu'il faut de la contenance pour réſoudre un problême de géométrie, tout comme pour diriger une affaire dangereuſe. Un eſprit vif, qui n'a pas cette contenance eſt trop frappé des objets & des incidens qui ſe préſentent les premiers comme des moyens de parvenir à ſon but. Il s'en ſaiſit & les pourſuit avec chaleur, ſans ſonger à d'autres peut-être plus faciles & plus ſûrs. Avèc toute la ſagacité & tout le jugement poſſibles, on eſt ſujet à faire de grandes fautes. En pourſuivant avec chaleur une idée, on en laiſſe échaper pluſieurs autres; & on perd l'avantage du jugement ſur la valeur de ces idées. Or, dans les entrepriſes de quelque étendue, il y a ordinairement une infinité de choſes à conſidérer, un grand nombre de voyes qui conduiſént au même but, dont les unes s'offrent facilement pendant que les autres demandent des recherches ſoutenues; & il eſt fort ordinaire que celles-ci ſoient les meilleures. Comme le peintre ſçait rendre la même expreſſion d'une infinité de manieres differentes, en variant les attitudes, les traits de viſage & les geſtes, de

de même le poëte & l'orateur peuvent rendre la même pensée de plusieurs façons. En géométrie même, où tout est infiniment plus déterminé que dans les arts, il y a une grande variété de méthodes pour résoudre le même probléme. Il faut certainement beaucoup de tranquillité & de contenance pour découvrir toutes les voies possibles, afin d'en choisir la meilleure. Dans l'exécution même, il y a un grand nombre d'incidens qui se présentent & qui influent sur la bonté de l'ouvrage. Il faut que l'artiste tienne d'une main ferme la balance pour peser le poids de chacun. Il est nécessaire qu'il sorte en quelque façon du labyrinthe de sa médiation, pour contempler son ouvrage comme de loin, & comme hors de lui-même pour pouvoir en porter un jugement plus libre. Or, pour peu que l'imagination s'échauffe en travaillant, l'esprit est très-sujet à perdre cette liberté de jugement si nécessaire. On a vu de tout temps que les plus grands artistes ont commis de très-grandes fautes en travaillant avec trop de chaleur. Ceux qui s'appliquent à approfondir la pratique des arts, prétendent ordinaie-

ment,

ment, qu'il faut que l'artiste travaille avec passion. Cela est vrai dans un sens, & très faux dans un autre. Si un artiste travailloit toujours avec passion, ses ouvrages pourroient être remplis de traits brillants & sublimes, mais il y auroit très-surement de grandes fautes dans l'ensemble de son ouvrage. Quelle que soit une passion, elle produit toujours des jugements faux. *Horace*, ce grand connoisseur des ouvrages de génie, & grand génie lui-même, pourquoi prétend-il qu'un poëte *doit* différer la publication d'un ouvrage jusqu'à la neuvieme année? C'est parce qu'il est difficile de revenir des erreurs qu'on a commises dans l'enthousiasme, & qu'il faut laisser passer la chaleur avec laquelle on avoit travaillé, pour porter un jugement libre sur toutes les parties de l'ouvrage.

Concluons de nos remarques, que cette heureuse disposition de l'ame, que nous avons appellé contenance, est une qualité nécessaire au génie, parce que sans elle on ne pourroit avoir cette *aptitude pour faire bien & facilement certaines choses*, qui caractérisent le génie. Quand l'artiste a fait son

plan, & qu'il a tout ordonné & distribué, il est bon qu'en travaillant à l'exécution il s'éleve, qu'il s'échauffe, qu'il entre même dans cette sainte fureur, qui marque la présence du Dieu qui l'anime. Mais il faut que le calme succede à cet orage, & que dans la tranquillité de l'ame il jette un œil critique sur ce qu'il a fait pendant l'accès de l'enthousiasme, pour voir si la chaleur ne l'a pas emporté hors les bornes prescrites par la raison. Ce n'est que de cette façon qu'un ouvrage de génie peut devenir parfait.

Aux trois qualités qui concourent à former le génie, comme nous venons de le prouver, on peut ajouter une quatrieme. C'est cette force d'esprit & de corps qui rend un homme capable de soutenir un travail long & pénible. Il y a des entreprises qui demandent absolument un travail soutenu, & dans lesquelles des gens trop impatients, ou trop foibles pour supporter les fatigues de l'esprit, sont incapables de réussir. Il est donc nécessaire que des forces supérieures d'esprit & de corps se joignent à toutes les autres qualités que nous avons considérées pour former

ces

ces génies du premier ordre ; phénomènes ſi rares, qu'il y a des ſiecles entiers qui n'en ont point vû naître. Cette rareté même des grands génies ne doit pas nous ſurprendre, vû le nombre de diſpoſitions heureuſes qui doivent concourir à les former.

Voilà, autant que j'ai pû le remarquer juſqu'à préſent, les diſpoſitions & les facultés dont le concours eſt néceſſaire pour former le génie. Je ne prétends pas que cette analyſe ſoit complette. J'aurois atteint mon but, ſi cet eſſai pouvoit engager des philoſophes plus pénétrans que moi à continuer & à perfectionner cette analyſe.

Avant que de finir cet eſſai, il ne ſera pas hors de propos d'éclaircir, par le ſecours des principes établis ci-deſſus, la queſtion : *Si le génie eſt uniquement un don de la nature, ou s'il peut être acquis au moins en partie ?* Cette queſtion revient à peu près à celle du concours des cauſes phyſiques & morales requis pour former les grands génies, que le célebre abbé *du Bos*, dans l'ouvrage déjà cité, a examinée avec autant d'érudition que d'habileté. Ce

ſçavant auteur ſemble conclure, par induction, que les cauſes morales influent peu ſur la production des grands génies, qui, dans certains pays & dans certains temps, ſe montrent, & diſparoiſſent enſuite comme des comètes. Je doute que les arguments qu'il allegue ſatisfaſſent les lecteurs accoutumés à approfondir les choſes. Quoiqu'il en ſoit, voici quelques corollaires tirés de l'analyſe du génie que nous venons d'expoſer.

Il eſt d'abord clair que cette intenſité de la force active de l'ame, qui eſt la baſe du génie, eſt uniquement un don de la nature, & qu'elle ne peut être acquiſe par aucun exercice; & il eſt probable qu'elle dépend, en grande partie, de la conſtitution du corps. Il en eſt de la force de l'ame comme des forces des corps. Les philoſophes attribuent à chaque corps une force motrice; mais cette force varie ſelon la quantité d'impulſion qu'un corps a reçu. De même l'ame ne ſent & n'agit que proportionnellement aux impreſſions qu'elle reçoit du corps, & elle n'agit que fort foiblement ſi les ſens ſont émouſſés. L'homme le plus vif peut

peut tomber dans un état de ſtupidité, ſi quelque foibleſſe s'empare de ſes ſens. La force active de l'ame dépend donc beaucoup des cauſes naturelles qui concourent à former le tempérament & la conſtitution du corps. La naiſſance, le climat & la nourriture y contribuent le plus.

Le goût ſpécifique qui naît de la force active de l'ame eſt encore en grande partie déterminé par la conſtitution du corps. C'eſt par le corps que l'ame tient à l'univers, & elle ne reçoit la connoiſſance des objets que par ſes organes. De-là, on comprend que la conſtitution de ces organes influe néceſſairement ſur la force active de l'ame, en la déterminant pour tels objets plutôt que pour d'autres. C'eſt un vieux proverbe, *naſcuntur poetæ, non fiunt;* & il eſt également applicable à toutes les eſpeces de génies. On travailleroit en vain à inſpirer à un homme un goût contraire à ſa conſtitution naturelle. Cette remarque eſt encore confirmée par la communication des goûts de pere en fils, qu'on obſerve ſouvent. Car, comme il eſt ordinaire qu'un fils reſſemble au pere

par les traits du visage, il est probable qu'il lui ressemble encore par le tempérament & par la constitution générale du corps. Dans ce cas là, on peut compter qu'il aura aussi le génie & le goût du pere, & que par conséquent ce goût est un effet de la constitution du corps. Il est néanmoins vrai que les causes morales contribuent beaucoup à développer ce goût naturel. Tel enfant, né avec ce qu'il faut pour avoir le goût pour la peinture, ne deviendra jamais peintre s'il n'a pas l'occasion de se familiariser avec les objets de cet art. Le jeune *Achille*, caché parmi les filles de la cour de *Lycomede*, renfermoit dans son ame tout ce qu'il falloit à un goût décidé pour la guerre. Mais il étoit nécessaire qu'*Ulysse* lui présentât des armes, pour achever ce que la nature avoit commencé. Tel grand poëte seroit mort sans avoir fait le moindre vers, s'il avoit vêcu parmi des hommes qui ignorent entierement ce que c'est que la poësie. De-là, il me paroît clair que les causes morales influent beaucoup sur les génies. C'est sans doute à cause de cela que quelques grands génies se trouvent ordinairement

ordinairement raſſemblés dans certains périodes, comme, par exemple, au ſiecle de *Leon X.*

L'eſprit & la ſolidité de jugement, deux qualités très-néceſſaires pour le génie, dépendent autant de l'exercice que de la nature. Il eſt connu que la force de la mémoire & de l'imagination peut être conſidérablement augmentée par l'exercice, comme le célebre *Wolff* l'a prouvé dans ſa *Pſychologie.* Or, ces deux facultés contribuent beaucoup à former l'eſprit. Il n'eſt pas moins clair que le jugement ſe fortifie par un exercice continuel. Un homme qui n'a pas l'habitude de raiſonner eſt beaucoup moins juſte dans ſes raiſonnements qu'un autre qui, avec les mêmes diſpoſitions naturelles, s'y exerce beaucoup. Il réſulte de ces remarques qu'une partie du génie dépend autant de l'éducation, de l'inſtitution & de l'exercice, que des diſpoſitions naturelles. Voilà pourquoi il eſt ſi rare que parmi les nations barbares il ſe forme des génies d'un ordre ſupérieur, comme il en paroît de temps en temps parmi les nations policées.

Ce que nous avons appellé dans cet

essai *contenance*, ou présence d'esprit, paroît n'être qu'un don de la nature. Il me semble au moins que ce talent est l'effet d'un certain équilibre des humeurs du corps, & d'un sang froid qui dépend du tempérament. Les distractions naissent de ce que les humeurs du corps sont trop facilement déterminées d'un seul côté. Si, par exemple, un seul des sens agit sur nous, nous tombons dans des rêveries & dans des distractions, où nous resterions toujours, si d'autres sens ne venoient au secours pour nous en tirer.

Il me paroît que de tout cela, il résulte que le génie est principalement un don de la nature, mais qu'il peut se fortifier & s'augmenter par la culture & par d'autres causes morales, & qu'un homme moins favorisé par la nature, peut, à l'aide des causes morales, s'élever au-dessus d'un plus grand génie, sur lequel ces causes subalternes n'ont point influé. C'est par cette raison que quelques grands génies, qui ont vêcu dans des siecles ténébreux, ne se sont pas tant distingué dans les sciences & les arts que d'autres génies moins grands, mais mieux cultivés.

Le

Les tragédies de *Corneille* sont inférieures, quant au total, à celles de *Racine*, sûrement moins grand *génie* que son prédécesseur. C'est par la même raison que *Raphael*, dont le génie paroît inférieur à celui de *Michel-Ange*, l'a surpassé de beaucoup dans la plûpart de ses ouvrages. Cela seul prouve que le génie peut être augmenté ou élevé par l'étude & par l'exercice ; au moins si l'on entend par *génie* l'aptitude à réussir dans les ouvrages qui dépendent de l'usage des facultés de l'ame ; sens auquel nous avons pris ce mot dans cet essai.

RECHERCHES SUR L'ORIGINE DES SENTIMENTS AGRÉABLES ET DÉSAGRÉABLES,

PAR M. SULZER.

PREMIERE PARTIE.

Théorie générale du plaisir.

LA plus célebre & la plus importante de toutes les questions philosophiques, est celle qui regarde les moyens de parvenir au bonheur. Cette question aussi ancienne que la philosophie même, fut agitée par un grand nombre de philosophes de l'antiquité, qui se sont partagés sur cela en plusieurs sectes. D'abord, il semble qu'elle n'est pas fort difficile. Tout le monde convient que le bonheur, autant que l'homme y peut atteindre, est un état dans lequel les plaisirs dont on jouit surpassent les peines auxquelles on est exposé. Or, une longue suite d'expérience a procuré aux hommes la connoissance d'une infinité de choses dont la

la jouissance fait naître le plaisir ; & par le même moyen, on connoît presque tous les cas où la peine & les chagrins sont des suites naturelles des actions. Cela posé, il semble que toute la science du bonheur, en tant qu'il dépend de nos actions, se réduit à une seule regle fort simple & fort aisée ; *qu'il faut tâcher de se procurer tout le plaisir possible, connu par l'expérience, & éviter toute peine.* C'est la maxime fondamentale de la morale des Epicuriens modernes (*).

Malgré la solidité apparente de cette maxime, il n'est pas fort difficile de voir qu'elle est très-défectueuse. Il ne faut que peu d'expérience, jointe à un jugement solide, pour s'appercevoir de deux choses qui la rendent fort suspecte. 1°. Il arrive fort souvent que les plaisirs s'entrechoquent. Nous avons plusieurs facultés, qui nous ren-

(*) Je dis des épicuriens modernes, car il s'en faut beaucoup qu'Epicure ait été de ce sentiment, lui qui distingua si soigneusement les differentes especes de plaisir, pour recommander les plus convenables, & rejetter les autres. Voyez *Diogene Laerce.*

dent ſuſceptibles de pluſieurs eſpeces de plaiſir. Or, il peut arriver que l'une eſt contraire à l'autre, ou du moins que la jouiſſance d'une eſpece exclut néceſſairement celle de l'autre. Que faut-il faire alors ? Auquel dois-je donner la préférence ? Au plus grand ? Mais, le moyen de calculer les plaiſirs ? Suffit-il de comparer enſemble les premieres impreſſions de deux eſpeces, ou bien faut-il ſuivre chaque plaiſir par toute la ſuite d'impreſſion qu'il produira dans l'ame ? S'il eſt poſſible qu'un objet nous fourniſſe toujours un plus grand plaiſir à meſure que nous continuons d'en jouir, la premiere impreſſion qu'il aura fait ſur nous ne peut nous ſervir à l'eſtimer ſon prix. Les regles qui doivent nous guider dans la recherche du bonheur, ne peuvent pas nous laiſſer dans l'incertitude ſur ces doutes. Je conclus de-là, que la maxime Epicurienne eſt défectueuſe.

Nous apprenons encore de l'expérience, qu'un plaiſir goûté peut dégénérer en peine & en chagrin, ou, pour parler plus juſte, un plaiſir goûté peut devenir la cauſe d'un chagrin beau-

coup

coup plus grand, que n'a été le plaisir dans son genre. Cela vient de la diversité de nos facultés. Si nous n'étions susceptibles que d'une seule espece de plaisir, par exemple, si de toutes nos facultés, il ne nous restoit que le sens du goût, la maxime seroit très-solide. Pour devenir heureux, alors, il ne faudroit que chercher, par tous les moyens possibles, de flatter notre goût. Rien ne seroit plus facile que d'être heureux, quoiqu'un bonheur si borné soit très-peu de chose. Mais, dès que nous avons des facultés différentes, & qu'il est nécessaire de les contenter toutes pour arriver au bonheur, la science de la félicité devient beaucoup plus composée, & on verra que la maxime citée est non seulement défectueuse, mais dangereuse, & capable de nous plonger dans le malheur.

Je me flatte que ce peu de remarques suffira, pour faire voir que la maxime Epicurienne ne peut servir en aucune maniere à nous conduire au grand but de la nature, & qu'il faut des recherches bien plus difficiles pour parvenir à quelque chose de solide & d'assuré en fait de morale. Il n'est pas même

fort difficile de voir, par ce que j'ai remarqué, quelle route on doit y tenir. Il faut néceſſairement connoître à fonds toutes les facultés qui nous rendent ſuſceptibles de différentes eſpeces de plaiſir ou de peines. Il faut ſçavoir le rapport qu'a chacune de ces facultés à l'eſſence même de notre ame, ou à notre nature immuable; & enfin de quelle maniere le plaiſir eſt excité, moyennant ces facultés, par toute ſorte d'objets. Après les recherches préliminaires, on ſera en état de décider d'une maniere ſûre ſur les juſtes valeurs des plaiſirs, ſur les proportions que les différentes eſpeces doivent garder entr'elles pour que nous ſoyons heureux, & ſur les moyens de nous les procurer.

Je crois avoir fait quelques remarques aſſez importantes, ſur chacun de ces articles, pour oſer les préſenter à l'académie. Je me contenterai, pour cette fois, d'expoſer le fondement de mes recherches ultérieures, qui conſiſte dans *l'explication de l'origine de tout ſentiment agréable & déſagréable en général*. J'étois perſuadé, avant que d'avoir entrepris ces recherches, que tous les plaiſirs, quelques différents qu'ils

ſoient,

ſoient, tirent leur origine du même principe eſſentiel à l'ame, comme dans la nature une ſeule force fort ſimple produit un grand nombre de phénomènes fort différents. Maintenant, après avoir recherché ce principe, je ſuis ſûr de la ſolidité de ma conjecture.

Pour découvrir cette ſource primitive de tout plaiſir, & pour en déduire les eſpeces différentes, à la maniere des géometres, qui, de l'eſſence d'une ligne courbe, déduiſent toutes les autres propriétés de la même courbe, il nous faut remonter à l'eſſence de l'ame. Car l'agréable ou le déſagréable étant ſi intimement liés à toutes nos perceptions, on en peut conclure que ces deux qualités générales de nos perceptions tiennent immédiatement à la nature de l'ame.

Je n'entrerai point ici dans des diſcuſſions métaphyſiques pour & contre l'immatérialité de l'ame, il ne me paroît pas abſolument néceſſaire à mon but que cette queſtion ſoit décidée. Que l'ame ſoit ſimple ou matérielle, il ſuffit qu'elle ſoit d'une nature conſtante & immuable, & que ce qui fait l'eſſentiel de la nature humaine ſoit conſtamment

ment le même dans tous les ſiecles & dans tous les climats ; ce que tout philoſophe ſenſé m'accordera ſans peine. Sans m'arrêter donc à prouver l'immatérialité de l'ame, j'examinerai ſeulement en quoi conſiſte ſon eſſence, ou ſon action naturelle : car l'ame étant une ſubſtance active (perſonne ne peut en douter) il faut que quelque eſpece d'action ou de force lui ſoit naturelle. Cette action naturelle de l'ame eſt ſûrement celle de produire, ou, ſi l'on veut, de recevoir des idées, & de les comparer, c'eſt-à-dire de penſer.

Je ne répeterai point ici ce que nos philoſophes modernes, d'après l'illuſtre Wolff, ont ſolidement établi, pour prouver que l'action naturelle de l'ame, ou, comme ils l'appellent, ſa force eſſentielle eſt celle de produire des idées ; il y a peu de gens qui ſoient accoutumés d'entrer dans des diſcuſſions métaphyſiques. Je remarque ſeulement que l'ame ne jouiſſant jamais des objets mêmes, mais des idées qu'elle s'en forme, ne peut deſirer que des idées, & que par conſéquent ſon action eſſentielle ne peut conſiſter que dans la production des idées, vû qu'il n'y

n'y a que cela même dans l'ame. Si nous réfléchissons sur ce qu'il y a d'essentiel dans les amusements & dans les goûts des hommes, nous trouverons toujours qu'ils se réduisent à la fin à quelque chose de purement idéal.

Quel que soit le génie d'un homme, ou la force de son esprit, le penchant le plus constant qui entre dans tout ce qu'il fait, c'est d'amuser continuellement l'esprit ou l'imagination par des objets qui lui fournissent matiere à penser; c'est, pour ainsi dire, la nourriture de l'ame. Pour nous convaincre de cela, suivons l'homme dans ses amusements, dans ses plaisirs, & en un mot dans tout ce qu'il fait par goût, en démêlant ce que c'est proprement que ce qui l'amuse : nous trouverons toujours que cela se réduit à quelque chose d'intellectuel. L'ambitieux, par exemple, se plairoit-il dans le rang auquel ses intrigues l'ont élevé, parce qu'il se voit flatté & craint; ou bien repaît-il son esprit de la beauté intellectuelle qu'il apperçoit dans l'heureuse réussite de ses entreprises, & de la belle perspective que son pouvoir lui présente d'être maître d'une infinité d'événements? Je suis.

suis assuré que ce qui lui fait le plus de plaisir est la beauté du système politique qu'il s'est formé. Or, cela est purement intellectuel. Il en est de même de tous les amusements des hommes. Que le philosophe s'occupe de ses spéculations, le politique de ses projets; que le petit maître folâtre, ou que l'homme le plus borné cause avec ses voisins, ils n'ont tous qu'un même but, celui de fournir chacun à son esprit une quantité d'idées & de pensées convenables à son goût & à l'étendue de ses connoissances. Ceci doit s'entendre surtout de ces occupations qui demandent l'application de l'esprit. Chaque entreprise est une espece de problême, dont la solution nous attache, en contentant le besoin primitif de notre nature, & tous les genres de vie sont autant de sciences, qui à la fin se rapportent toutes à la faculté intellectuelle de notre ame. Ce qu'un célebre poëte dit de l'amour-propre convient bien mieux à ce besoin de l'ame:

Ecartez ce mobile,
L'homme est enseveli dans un repos stérile;
. . . .

Qui

Il est tel qu'à la terre une plante attachée
Qui végete, produit & périt desséchée (*).

Je ne crois pas me tromper en assurant que ce que je viens d'avancer sur la nature de l'ame & sur son besoin primitif, paroîtra évident à quiconque voudra prendre la peine d'y réfléchir. Il pourroit pourtant naître un doute de ce qu'il y a un grand nombre de personnes qui ne paroissent rechercher que des plaisirs purement sensuels. Or, il est difficile de se persuader que le besoin principal de ces gens là soit celui de penser.

Je réponds, en me fondant aussi sur l'expérience, que les plaisirs purement sensuels, s'il y en a actuellement, ne peuvent jamais suffire à contenter les besoins de notre nature ; ils deviennent bientôt insipides & méprisables, s'ils n'empruntent quelque attrait de la faculté de penser. Je n'alléguerai pas que les gens d'esprit sentent plus vivement que les autres, même les plaisirs sensuels : mais je remarque qu'un homme qui pourroit satisfaire tous ses sens,

(*) POPE, *traduct. de l'abbé du Resnel.*

& auquel manqueroient les plaisirs qui tiennent à la faculté intellectuelle, ne seroit surement pas longtemps heureux. Qui est-ce qui aimeroit les plaisirs de la table, uniquement pour ce qui flatte le goût, & qui les souhaiteroit s'il y étoit sans compagnie & sans joie? Qui est-ce qui ne se lasseroit bientôt de la jouissance de la plus belle personne, sans le mêlange de plaisirs d'un genre plus élevé? Les voluptueux de profession vous diront, qu'au milieu des délices des sens on rencontre des vuides affreux, & qu'on est malheureux sans les plaisirs qui tirent incontestablement leur origine de la faculté de penser, & qui sont le véritable sel des autres.

Nous voyons donc clairement que les plaisirs des sens, quelques puissans qu'ils soient, ne viennent que d'un besoin accessoire, & que dans tout ce qui doit nous amuser longtemps, il faut quelque chose d'intellectuel. Ce qui prouve que l'essence de notre ame, le principe d'où naissent tous nos desirs constants, est une détermination puissante à produire ou à recevoir des idées. Je me flatte même de faire voir dans

la

la suite de ces recherches, que les plaisirs les plus sensuels tirent leur origine de cette source générale.

J'ajoute une autre observation, qui confirme ce que j'ai dit sur la nature de l'ame. En faisant attention à la diversité & au changement de goût, on s'apperçoit que plus l'homme devient capable d'idées intellectuelles & distinctes, moins il s'occupe des choses sensuelles. Ceux qui n'ont jamais appris à penser s'occupent comme ils peuvent des objets qui tiennent beaucoup au sensuel. Apprenez-leur à réfléchir, à former des jugements, à tirer des conclusions générales des faits particuliers, à comparer des idées en parties semblables, & vous verrez qu'ils s'occuperont beaucoup plus des choses intellectuelles, qu'ils n'avoient fait auparavant. Je le répete donc avec assurance, que notre nature est telle, que l'action qui nous est essentielle, & qui est le principe de toutes nos entreprises & de toutes nos actions libres, est celle de penser, comme l'action du feu est de brûler, ou celle de l'aiman d'attirer le fer.

Nous avons donc trouvé un principe

cipe actif dans l'ame, qui eſt la ſource de toutes nos actions. Par ce principe, toutes nos affections ſe réduiſent à la même origine. Et comme les hommes, qui tirent leur origine du même pere commun, ſe diſtinguent par leurs qualités, en ſorte qu'il y a des nobles & des roturiers de différentes claſſes, ſelon que le ſort les a placés, de même nos affections & nos plaiſirs, quoique d'une égale nobleſſe dans leur origine, deviennent plus ou moins eſtimables, ſelon les différents ſervices qu'ils nous rendent, & ſelon qu'ils tiennent *plus* ou moins immédiatement au bonheur.

Mais, avant que de montrer comment ce principe actif de l'ame produit tous les ſentiments agréables & déſagréables, & par conſéquent toutes les inclinations, il eſt néceſſaire d'examiner un peu plus particulierement ſa nature. D'abord, il faut remarquer que le nom de force qu'on a donné à ce principe actif dans l'homme, ſignifie un empreſſement perpétuel, qui, pour ainſi dire, met tout en mouvement pour pouvoir produire des idées. Pour bien connoître la nature de cette force, nous n'avons qu'à nous la repréſenter

dans

dans des cas fort remarquables, comme, par exemple, dans une grande paſſion. Tout le monde ſçait combien on eſt alors preſſé & troublé par la force du deſir. Dans les autres cas où l'ame eſt plus tranquille, la force eſſentielle ne laiſſe pas d'être la même, quoique moins grande: elle excite toujours une agitation ſemblable à celle des paſſions, plus ou moins forte. Voilà ce que veut dire le terme de *force eſſentielle de l'ame*.

Je remarque, en ſecond lieu, que cette force de l'ame eſt tellement déterminée, qu'il ne nous eſt point indifférent de quelle nature ſoient les idées qu'elle produit. L'ame préfere toujours les idées claires aux obſcures, & celles qui ſont diſtinctes à celles qui ne ſont que confuſément claires. Tout le monde aime mieux voir clair dans toutes ſortes de choſes, que d'avoir les idées embrouillées. En effet, une idée diſtincte nous repréſente plus de choſes du même objet, qu'une idée confuſe; par conſéqnent elle contente mieux le beſoin de l'ame.

Ce n'eſt pas tout encore, l'ame ne ſe contente pas de produire des idées; ſemblable

ſemblable à un bon terroir, qui après avoir reçu les ſemences dans ſon ſein, les nourrit & les fait éclore, l'ame en réfléchiſſant ſur ſes idées, les compare, en tire de nouvelles, en forme des propoſitions, des raiſonnements, des penſées ſuivies. Cette activité de l'ame ſe montre par-tout. Le génie le plus foible forme ſes raiſonnements tout comme le philoſophe. C'eſt cette faculté de comparer les idées & d'en former des raiſonnements, qu'on appelle la raiſon, & dont on convient généralement qu'elle eſt plus ou moins le partage de tous les hommes. Ce n'eſt pas un talent acquis, c'eſt un don de la nature, une force de l'ame à laquelle on réſiſteroit en vain. Nous aurions beau nous propoſer de reſter dans l'inaction, la force de l'ame l'emporteroit. Nous produiſons des idées, nous les comparons, nous raiſonnons ſans y penſer, & ſouvent malgré nous. J'obſerve enfin que plus les idées ſont liées dans le raiſonnement, c'eſt-à-dire, plus le raiſonnement eſt parfait, plus auſſi l'ame doit s'y plaire : car dans ces cas ſon action naturelle eſt plus parfaite & plus libre, que lorſque les idées ſont embrouil-

lées : ce qui eſt encore confirmé par l'expérience. Voilà la nature du principe actif de l'ame. Tout le monde ſçait de quelle maniere M. Wolff en a déduit toutes les facultés intellectuelles de l'ame ; pour moi, je tâcherai maintenant d'en déduire l'origine de tous les ſentimens agréables ou déſagréables, qui ſont comme les ſemences des paſſions, ou plutôt comme des étincelles d'où naît leur feu : car j'avoue que ni la théorie du plaiſir que ce célebre philoſophe nous á donnée, ni celle du grand Deſcartes, ne me ſatisfont point.

Commençons par réduire à des notions ſimples les idées du plaiſir & de la peine. Ces deux affections varient à l'infini, ſelon les divers degrés de force qu'elles ont ; &, ſemblables à des rivieres qui portent des noms différents à différentes diſtances de leurs ſources, elles reçoivent d'autres noms ſelon leur degré d'intenſité. Le même ſentiment, ſuivant qu'il ſera plus ou moins fort, recevra le nom d'agrément, de plaiſir, de joie, de raviſſement, tout comme les termes de peine, de douleur, de gêne, de tourment,

 n'expriment

n'expriment qu'un même sentiment, considéré depuis son commencement jusqu'au progrès le plus éloigné. Pour en fixer donc les notions, nous les prendrons à leur source. Le commencement du plaisir n'est autre chose que ce que nous appellons *aisance;* cette aisance commence par la tranquillité, par une espece d'équilibre dans l'ame. La peine au contraire commence par la *contrainte.* Considérons d'abord l'origine & le progrès de ce dernier sentiment.

L'action naturelle de l'ame provient d'une force, d'un certain empressement qu'elle se sent à penser. Y a-t-il quelque chose qui mette un obstacle à cette force, qui l'empêche de se déployer, ou l'action ne répond-elle pas à la grandeur de l'empressement de l'ame? Il faut qu'elle s'en ressente, & qu'elle s'en trouve mal, qu'elle n'aime pas cet état de contrainte directement opposé à sa nature. Je ferai voir dans la suite quels sont les obstacles qui empêchent ou troublent l'action naturelle de l'ame. Plus une ame est vive, ou plus l'obstacle à son action est grand, plus aussi la peine qui en résulte sera grande:

grande : & le ſentiment peut aller ſi loin, que la nature entiere de l'homme en ſera comme bouleverſée. L'ame reſſemble à une riviere qui coule paiſiblement, tant qu'il n'y a rien qui arrête ſes eaux, & qui s'enfle, & devient furieuſe dès qu'on oppoſe une digue à ſon courant. Voilà l'origine du ſentiment déſagréable, ou de la peine.

Quant au plaiſir, il ſemble plus difficile à définir. Si la peine vient naturellement de l'action de l'ame empêchée ou troublée, la ſeule liberté de l'action, & le bon ſuccès des forces employées, ne paroît produire que le contentement & la tranquillité, qui ne ſont que le commencement ou l'élément du plaiſir. Cependant il eſt aiſé de voir que quand l'ame réfléchit ſur cet état d'aiſance, dans lequel elle ſe trouve, elle en doit avoir un ſentiment agréable, ſurtout ſi elle ſe ſouvient de la peine qu'elle a eu quelquefois, lorſque ſon action étoit empêchée. Mais ce ſentiment agréable n'eſt pas encore ce qu'on appelle proprement plaiſir : Il faut quelque choſe de plus. Quel eſt donc l'état de l'ame, & quelle eſt ſon action, quand au lieu d'un ſimple con-

tentement, elle goûte actuellement du plaisir ou de la joie?

Le plaisir paroît distingué du simple contentement, en ce qu'il a quelque chose de vif & de piquant. Dans le contentement l'ame est comme en repos, dans le plaisir elle paroît agréablement, mais vivement agitée. Cette vivacité, qui distingue le plaisir du simple contentement, peut venir de ce que l'action de l'ame est alors précipitée; elle ne va plus simplement son train, elle voit une multitude de choses sur lesquelles elle peut travailler avec plus de facilité & de vîtesse, qu'elle n'a ordinairement dans l'état de simple aisance. Telle doit nécessairement être l'action de l'ame lorsqu'elle se représente un objet, duquel, comme d'une source féconde, découle une quantité d'idées particulieres, qu'elle prévoit, pour ainsi dire, de loin. Elle sent qu'elle aura de l'ouvrage, & de l'ouvrage aisé. Ce pressentiment d'abondance de nourriture, si je puis m'exprimer ainsi, lui fait naître un desir de s'attacher à cet objet, & c'est principalement de ce desir que naît la vivacité du plaisir; car je ne crois pas que

que sans desir il y ait aucun sensible degré de plaisir dans le monde. Dès que le desir manque, le plaisir dégénere en simple agrément, comme il arrive dans les plaisirs souvent réitérés. Voilà ce que je puis dire de l'origine du plaisir en général.

Il résulte de cette explication, que le sentiment du plaisir est en quelque maniere un état extraordinaire de l'ame : l'expérience le confirme assez. Il n'y a personne qui ait eu, pendant le cours de sa vie, plus de momens de plaisir, que de momens de simple contentement, ou de peine. Le plaisir vif n'est semé que rarement sur la route de cette vie. Nous voyageons par des régions où il y a beaucoup de campagnes arides, assez de verdure agréable, mais peu de fleurs d'un certain éclat.

Après avoir découvert au fond de notre nature la source générale de tous les sentimens agréables & désagréables, je devrois maintenant faire voir quelles doivent être les dispositions de l'ame pour la rendre plus ou moins susceptible de ces sentiments, & quelles sont les qualités générales des objets

qui les excitent. Mais, avant que d'entreprendre cet examen, je me vois obligé de diſſiper quelques doutes, qu'on pourroit former contre mon explication générale.

Quoi! me dira-t-on, les plaiſirs n'auroient-ils qu'un commencement ſi foible? Les tranſports de l'amitié & de la tendreſſe, cette joie auſſi vive que douce qui ſuit & récompenſe une belle action, ces charmes de la beauté, cette douce yvreſſe, qui naît des délices des ſens, en un mot ces plaiſirs variés & ſi grands, ſeroit-il poſſible qu'ils ne vinſſent que de la faculté de penſer, & de l'empreſſement de l'ame pour la production des idées? Cela paroîtra ſi étrange à bien des perſonnes, qu'elles ſeront tentées de rejetter ma théorie, avant que de l'avoir examinée en détail. En attendant que j'en donne des preuves particulieres, voici quelques remarques qui ſerviront en quelque maniere de réponſes préliminaires à ces doutes.

De tous les plaiſirs, les plus intellectuels ſont ordinairement les plus attachans & les plus conſtans. Il n'y a rien au monde de plus attachant que l'étude des

des sciences spéculatives, & surtout des mathématiques, qui fournissent à l'esprit les plus belles occasions de s'exercer, & où la force de l'ame se déploye avec le plus d'avantage. L'ardeur d'un jeune homme vif & pénétrant, qui s'applique à ces sciences, surpasse toutes les autres passions. On a vû des gens renoncer avec joie à tout ce que les sens, unis à l'imagination, offrent de plus délicieux, pour s'abandonner entierement à des occupations, d'où ne peut naître qu'un plaisir purement intellectuel (*). La vivacité d'un plaisir ne peut donc jamais faire naître un juste doute sur son origine intellectelle, puisqu'il y en a de très-

(*) On voit par exemple des gens dont le goût pour le métier des armes ou pour les voyages & d'autres expéditions semblables est si fort, qu'ils renoncent aux plaisirs communs de la vie, pour suivre leur penchant; s'il y en a qui y sont déterminés par la gloire ou par le desir du gain, il y en a beaucoup aussi qui ne le font par aucun autre motif, que celui de contenter un goût qui n'a rien que d'intellectuel, cela prouve manifestement que les plaisirs intellectuels peuvent être aussi forts & aussi vifs que ceux d'aucune espece.

vifs qui ont certainement une telle origine.

Il pourroit naître un autre doute contre notre théorie, tiré de la grande variété des plaisirs, & de l'étonnante diversité des goûts, dans des êtres qui, au fond, participent à la même nature. Voici ce qu'on peut alléguer pour le dissiper. L'ame réfléchit sur tout ce qui se présente clairement à elle, & contente son goût, sans se mettre en peine de distinguer de quelle nature sont les objets. Tous ceux qui lui fournissent de quoi s'occuper, sont propres à devenir matiere de plaisir ou de peine. Mais, pour recevoir du plaisir de quelque objet que ce soit, il faut sçavoir y réfléchir & en tirer parti. La lecture des Eléments d'Euclide est un grand sujet de plaisir, mais uniquement pour un géometre. Chaque espece particuliere d'objet demande un certain art, un certain sçavoir faire, pour être entierement connu. Quelque pénétrant qu'on soit, on ne réussira pas d'abord à l'égard d'un objet absolument nouveau. Or, les circonstances dans lesquelles les hommes se trouvent étant si différentes, leurs connoissances & leur

leur sçavoir faire doivent l'être nécessairement de même : d'où il s'ensuit que les objets de leurs sentimens agréables & désagréables, different autant entr'eux que les caracteres des hommes different. La diversité des goûts n'est donc que l'ouvrage des circonstances extérieures. Les principes du goût sont les mêmes dans tous les hommes, parce qu'ils tiennent à leur essence. Les occasions sont la cause qu'on se familiarise avec certains objets, & cette familiarité fait naître une plus grande connoissance de ces objets ; ce qui est le fondement du plaisir.

Tous les anciens Spartiates aimoient les exercices du corps, la fatigue, la chasse & la guerre ; tous les Sybarites au contraire aimoient la mollesse, l'oisiveté & les plaisirs des sens. Ni les uns ni les autres n'avoient aucune occasion de se familiariser avec d'autres objets, capables de faire plaisir. Le Spartiate n'ayant reposé que sur une couche fort dure, ignoroit qu'il y eut à rafiner sur la maniere de faire les lits. Il y a des nations entieres qui n'ont point de goût pour certains plaisirs fort recherchés des autres : c'est parce qu'elles

 ignorent

ignorent qu'il soit possible de trouver du plaisir dans ces objets : elles n'y ont jamais pensé. Le Péruvien, qui n'a jamais réfléchi sur les avantages que l'or peut procurer, en seroit-il avide ? Un homme qui n'auroit jamais vécu en société, & qui ignoreroit la distinction des rangs, ne pourroit être absolument ambitieux, ni même comprendre que d'autres le fussent. Produisez-le dans le monde, parmi une nation polie, il deviendra peut-être un *César*.

Tel autre qui s'étonne qu'on puisse aimer le jeu, tandis qu'il n'en connoît aucun, deviendra peut-être le plus passionné joueur, si l'occasion l'engage à l'apprendre. Je suis persuadé que si un homme pouvoit vivre parmi toutes les différentes nations de la terre, il prendroit successivement tous les goûts & toutes les passions qui regnent dans les différents climats : comme Alcibiade prit tour à tour les manieres des Athéniens, des Spartiates, des Thraces & des Perses.

Les observations prouvent que la diversité des goûts & des plaisirs n'empêchent pas qu'ils ne tirent leur origine d'une même source fort simple.

Nous

Nous venons au monde avec une disposition générale pour une infinité d'affections & de passions. Nous apportons cette force, qui fait l'essence de l'ame, & rien de plus. Les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons pendant le cours de notre vie, donnent, pour ainsi dire, la direction à la force indéterminée de l'ame : il n'y a que de certaines especes d'objets qui nous deviennent familiers, & ce sont les seuls qui excitent nos desirs : pour tous les autres, nous demeurons indifférents, faute de les connoître. Il y a, à la vérité, des affections générales & communes à presque tous les hommes : ce sont celles qui naissent des objets qui sont partout les mêmes : chez les nations polies & chez les Hotentots. Telles sont l'espérance, la crainte, l'amour de soi-même ; en un mot toutes les passions qu'on appelle simples, & dont Descartes a fort bien fait l'énumération.

Après avoir établi notre principe, & l'avoir mis hors de la portée des objections les plus importantes, il faut maintenant le considérer un peu plus particulierement, pour voir quelle doit

être la diſpoſition de l'ame & la qualité des objets, pour que des ſentimens agréables ou déſagréables ſoient plus ou moins forts. La condition eſſentielle requiſe pour le ſentiment *agréable*, eſt *que l'ame ſoit en état de développer aiſément une multitude d'idées liées enſemble dans un ſeul objet*; & la condition eſſentielle de la *peine*, eſt *que l'action de l'ame ſoit empêchée de le faire.* Il faut donc que la diſpoſition de l'ame & la qualité de l'objet concourent à exciter ces ſentimens. Je parlerai, en premier lieu, des diſpoſitions de l'ame.

J'apperçois qu'il y a principalement deux diſpoſitions qui rendent l'ame immédiatement plus ou moins ſuſceptible des ſentimens agréables & déſagréables, *l'habitude de réfléchir & la vivacité*; l'habitude de réfléchir fait qu'on s'attache à tout objet qui ſe préſente à nous, pour le contempler & pour développer tout ce qui y entre: elle introduit plus d'action dans une ame, qu'elle n'auroit ſans cette habitude, & par conſéquent le plaiſir ou la peine ne venant que de cette action, doivent néceſſairement être plus fréquens à cauſe de cette qualité de l'eſprit.

prit. Tout doit néceſſairement être fort paſſager pour un homme qui réfléchit peu. Il ne s'attache pas aſſez aux objets, ni à ſes propres idées, pour y appercevoir tout ce qui pourroit le toucher, ſoit agréablement, ſoit déſagréablement; il paſſe l'ignorant ſur tout. Ceci eſt auſſi conforme à l'expérience, qu'il ſuit naturellement de ma théorie. Nous voyons que les nations polies, celles où l'on cultive avec le plus de ſoin les talens de l'eſprit, & par conſéquent où l'on a la plus grande habitude de réfléchir, que ces nations, dis-je, ſont beaucoup plus ſenſibles à toutes ſortes de plaiſirs & de peines, & qu'elles en connoiſſent plus d'eſpeces différentes que les nations barbares, que la ſtupidité rend inſenſibles à une infinité de choſes qui nous touchent. La vivacité de l'eſprit n'eſt peut-être autre choſe que le degré de la force primitive de l'ame, qui fait ſon eſſence. Elle eſt dans l'ame à peu près ce que la célérité eſt dans le mouvement d'un corps. Or, il eſt évident que plus cette force, où l'empreſſement pour la production des idées eſt grand, les autres circonſtances étant égales, plus on doit

ſentir la gêne des obſtacles, & par conſéquent la peine & le chagrin. Et comme la vivacité du plaiſir vient de la grandeur de l'empreſſement à développer la multitude des idées qui ſe préſentent à la fois, il eſt évident que la vivacité de l'eſprit augmente auſſi les diſpoſitions pour le plaiſir, ou que l'homme vif doit ſentir les plaiſirs beaucoup plus vivement qu'un autre, qui l'eſt beaucoup moins. L'expérience eſt encore d'accord en cela avec la théorie, les tempéraments les plus vifs ſont les plus ſenſibles, & ceux qui ont les plus grandes paſſions, éprouvent les plus grands plaiſirs & les plus grands chagrins.

Ces deux diſpoſitions, dont je viens de parler, nous rendent immédiatement plus ſuſceptibles de plaiſirs & de peines. Il y a après cela beaucoup d'autres diſpoſitions, qui produiſent le même effet d'une maniere indirecte. Nous voyons ſouvent des gens ſe faire un plaiſir de choſes qui n'en donnent aucun à tous les autres. Dans une aſſemblée de pluſieurs perſonnes, on porte la nouvelle qu'un tel s'eſt caſſé le coû en tombant de cheval. Toute la com-

pagnie en eſt affligée, excepté un ſeul, qui en reſſent un plaiſir très-vif. Il eſt depuis longtemps l'ennemi juré du bleſſé, qui a toujours traverſé ſes deſſeins. On voit bien que la haine eſt ici une de ces diſpoſitions médiates dont je veux parler, qui nous rendent agréables & déſagréables des choſes qui, en elles-mêmes, ne ſeroient jamais telles. Ces ſortes de plaiſirs, à la vérité, découlent auſſi de la ſource générale, comme il ſeroit fort aiſé de le prouver, mais non pas immédiatement, vû qu'il faut quelques diſpoſitions particulieres dans l'ame, qui n'eſt pas commune à tous les hommes, moyennant laquelle le ſujet devient agréable ou déſagréable, qui ne le ſeroit pas par ſoi-même.

L'éducation, la coutume, & des diſpoſitions particulieres nous rendent bien des choſes agréables ou déſagréables, qui ne ſont pas telles pour d'autres, auxquels ces diſpoſitions manquent. Voilà la principale ſource de la diverſité des goûts. Il ſeroit impoſſible de faire un dénombrement de toutes les eſpeces de plaiſirs qui dépendent de ces diſpoſitions médiates ; nous pourrons le faire dans la ſuite des plai-

ſirs

ſirs immédiats. Il ſuffit de remarquer qu'on trouvera toujours que tout plaiſir médiat provient de l'heureux ſuccès de l'action de l'ame. Par exemple, le plaiſir que l'envieux reſſent de la perte d'un homme de fortune, vient viſiblement de ce que l'envieux peut maintenant développer ſans obſtacle ſes idées favorites de la ruine de ſon ennemi. En général, tout ſouhait accompli doit faire plaiſir : car lorſqu'on ſouhaite, on a un empreſſement pour une certaine ſuite d'idées. Auſſi longtemps que le cours de la nature, ou des choſes humaines, ſont contraires à ces idées, l'ame eſt empêchée de les pourſuivre. Cela lui fait de la peine. Mais, dès que les événemens nous ouvrent la carriere, & que nous voyons les choſes arriver comme nous les avions ſouhaitées, l'action de l'ame ſe précipite avec vivacité pour développer les idées telles qu'elle les avoit deſirées : & cela fait le plaiſir. Voilà à peu près de quelle maniere on peut expliquer ces plaiſirs médiats. Les mêmes remarques pourront auſſi ſervir à expliquer les chagrins médiats qui viennent ordinairement de la contrariété de nos idées

avec

avec les événemens. Sans m'arrêter à ces plaisirs & déplaisirs médiats, dont on ne pourra jamais faire l'énumération, vû la diversité infinie des caracteres & des tempéraments, je m'attacherai seulement dans la suite à appliquer ma théorie aux diverses especes de plaisirs immédiats, que je déduirai de la force essentielle de l'ame.

Il y a une de ces dispositions médiates qui mérite une attention particuliere, & qui ne sert pas peu à confirmer notre explication de l'origine du chagrin. Personne n'ignore peut-être quelle est la peine de cet état d'inaction de l'ame, qu'on nomme l'ennui. C'est une des situations les plus pénibles, & qui cause un chagrin mortel. Il vient visiblement de ce que l'action de l'ame est alors empêchée, quelles qu'en soient les causes. On sent le besoin pressant de la nature, on souhaite ardemment de le contenter, on vole d'un objet à l'autre, sans pouvoir s'y arrêter. Les idées refusent, pour ainsi dire, de se prêter à l'ame ; elle se désespere du vuide horrible qu'elle voit dans son action, sans pouvoir le remplir.

remplir. Etat affreux, & qui prouve combien il importe à l'homme d'apprendre à s'occuper, pour prévenir ces terribles éclipſes de la raiſon !

Après avoir expliqué quelles ſont les diſpoſitions qui rendent l'ame immédiatement plus ou moins ſuſceptible de plaiſir & de peine, il me reſte encore à parler des qualités générales des objets, moyennant leſquelles ils doivent naturellement exciter ces ſentiments dans l'ame. Il eſt évident, par ce que nous avons établi plus haut, que le ſentiment agréable ne peut être excité immédiatement que par des objets qui renferment une multitude d'idées, tellement liées, que l'ame peut prévoir qu'elle y trouvera de quoi contenter ſon goût primitif; que tout objet où l'ame ne trouve rien à démêler, lui doit être entierement indifférent : enfin, qu'un objet qui empêche l'ame de développer ce qu'il renferme de varié, ou qui, de quelque maniere que ce ſoit, met un obſtacle à l'empreſſement de l'ame pour la production des idées, ne peut que lui être déſagréable.

Tout

Tout objet donc qui doit affecter l'ame, ſoit agréablement, ſoit déſagréablement, ne peut être ſimple; il faut néceſſairement qu'il ſoit composé, c'eſt-à-dire, qu'il renferme de la variété. Ceci détermine la différence eſſentielle entre les objets naturellement indifférens à l'ame, & ceux qui la touchent. La différence des objets agréables & déſagréables par eux-mêmes, ne peut conſiſter que dans la liaiſon de ce que les objets renferment de varié. S'il y a de l'ordre dans cette liaiſon, l'ame pourra travailler conformément à ſon goût ſur cet objet. Ce ſera donc un objet agréable : au contraire, s'il n'y en a point, l'objet ſera déſagréable. De plus, ſi l'eſprit s'attache au développement d'une penſée, par quelque raiſon que ce ſoit, tout objet qui l'aide dans ce développement doit néceſſairement lui être agréable. Si au contraire quelque choſe met un obſtacle à ce développement, il ne peut qu'être déſagréable.

Mais je n'entrerai point ici dans un plus grand détail ſur ces qualités des objets, pour ne pas anticiper ſur ce que j'aurai à dire, quand j'eſſayerai de déduire

déduire de cette théorie générale les sentiments particuliers de l'ame à l'égard de chaque classe différente des objets qui l'affectent.

RECHERCHES

RECHERCHES SUR L'ORIGINE DES SENTIMENTS AGRÉABLES ET DÉSAGRÉABLES;

PAR M. SULZER.

SECONDE PARTIE.

Théorie des plaisirs intellectuels.

J'AI remarqué, au commencement du mémoire précédent, que la ſcience du bonheur ſuppoſe une théorie exacte du plaiſir, moyennant laquelle on ſoit en état d'en apprécier chaque eſpece. Cette théorie ſuppoſe deux choſes. Il faut ſçavoir, 1°, quelle eſt la diſpoſition de l'ame, de laquelle le plaiſir réſulte : & en ſecond lieu, quelle eſt la qualité des objets qui produiſent cette diſpoſition. J'ai traité généralement ces deux articles dans le mémoire précédent ; je vais maintenant appliquer la théorie générale à des ſujets particuliers, & je ferai voir dans celui-ci quels ſont les objets qui excitent en nous le ſentiment agréable & déſagréable, moyennant

moyennant l'imagination & l'entendement. De plus, je tâcherai encore d'expliquer de quelle maniere ils excitent ces sentimens.

J'ai déjà remarqué qu'il faut distinguer deux classes générales de plaisirs, des plaisirs *immédiats*, & des plaisirs *médiats*. On entreprendroit en vain de faire l'énumération de ces derniers, parce que, dépendant des affections & des manieres de penser particulieres à chaque individu, ils varient à l'infini. En effet, le moindre objet, qui en soi-même n'a aucune qualité qui doive exciter en nous le sentiment agréable, peut devenir un grand sujet de plaisir, quand l'imagination ou un certain enthousiasme nous aide à le trouver beau, ou quand quelque affection, qui ne nous est point essentielle, nous y détermine. De cette maniere, deux choses directement opposées l'une à l'autre peuvent également faire plaisir à deux personnes, que quelque affection particuliere domine, ou à la même personne en différens temps.

Les plaisirs immédiats étant fondés sur l'essence de l'ame même, sont constants & universels. Il y en a trois genres différens :

différens : les ſens, le cœur, & les facultés intellectuelles en ſont les inſtrumens. *Les plaiſirs des ſens* ſemblent les plus immédiats, vû qu'il ne faut ni réflexion, ni jugement, ni même beaucoup d'attention pour les goûter. Les plaiſirs du cœur tirent leur origine des ſentimens moraux, & ſurtout de l'affection que tous les hommes ont plus ou moins pour leurs ſemblables, ou du moins pour leurs amis. Les plaiſirs de la faculté intellectuelle paroiſſent les moins conſtans ; les goûts dans les ſciences & les beaux arts ſont fort différents chez les différentes nations. S'il eſt vrai cependant que tous ces plaiſirs tiennent immédiatement à la nature de l'ame, il faut que la diverſité des goûts ne ſoit qu'apparente. J'eſpere que je prouverai ceci d'une maniere évidente.

Tous les plaiſirs, ceux des ſens même, ſe rapporent finalement à la faculté intellectuelle de l'ame. J'ai cru devoir traiter, en premier lieu, de ceux que nous appellons plaiſirs intellectuels, parce que les recherches me fourniront des principes propres à mieux développer les autres genres. Ce mémoire roulera donc ſur le *beau*,

&

& expliquera les effets du *beau* ſur l'eſprit & l'imagination : car nous nommons beaux tous les objets qui plaiſent immédiatement à l'imagination ou à l'entendement (*).

Il eſt probable qu'autrefois on n'a qualifié de beaux que ces objets extérieurs qui s'offrent agréablement à la vûe, ſoit par leurs couleurs, ſoit par la ſymétrie, les proportions & la régularité de leurs parties. Mais il y a longtemps qu'on s'eſt apperçu que la même qualité, qui fait la beauté des objets viſibles, appartient également à une infinité d'objets qui ne ſe rapportent point aux ſens. On dit une belle penſée, une belle action, un beau théorème, tout comme on dit, une belle perſonne, un bel édifice & un beau tableau. Je démontrerai plus bas que ce nom appartient de droit à toutes ces différentes eſpeces d'objets, à cauſe d'une certaine qualité commune qui

(*) Il n'y a qu'un très-petit nombre d'autres objets qu'on nomme *beaux*, & qui ſe rapportent aux ſens ; à cette exception près, toute beauté ſe rapporte immédiatement ou à l'entendement ou à l'imagination.

fait

fait l'essence du beau. Pour expliquer l'effet que le beau doit produire sur nous, il est nécessaire qu'avant toute chose j'en développe l'idée. *Qu'est-ce que le beau, & par quelle qualité produit-il le sentiment agréable?* Voilà le sujet de la premiere partie de ce mémoire.

Pour bien développer l'idée du beau, distinguons d'abord ses principales especes. Des objets, qui semblent n'avoir rien de commun entr'eux, appartiennent également à la classe des beautés. C'est à l'esprit à juger du beau; il s'offre à lui, ou par le moyen des sens, ou moyennant l'imagination, ou immédiatement par l'entendement. Par la vûe nous acquérons les idées des figures, de la symétrie des parties coéxistantes, des nuances des couleurs, & des variations dans la figure. Les beaux objets que la vuë nous fait connoître sont donc ou de belles figures, comme des statues, des édifices, &c, ou de belles nuances, comme l'arc-en-ciel, un paysage, ou enfin des mouvements variés comme la danse. Par l'ouïe nous acquérons l'idée du beau, qui consiste dans l'harmonie & la succession des

parties, comme dans les pieces de musique. Les autres sens, quoique fort analogues à ces deux sens principaux, n'excitent que des idées confuses, qui, bien qu'agréables, n'appartiennent plus au beau. C'est donc la nature, la peinture, l'architecture & la musique, qui nous offrent le beau des sens.

L'imagination, en travaillant sur les objets que les sens lui fournissent, en forme après cela d'autres, ou bien elle répete ceux qui sont plus présents aux sens. Elle est, pour ainsi dire, un supplément aux sens. Et comme la poësie est le langage particulier qui s'adresse à l'imagination, c'est dans cette belle science qu'on trouve réunies toutes les beautés de l'imagination (*).

Il y a une infinité d'autres objets qu'on nomme beaux, & qui ne tombent ni sous les sens, ni sous l'imagination. Ils se présentent à l'entendement, moyennant des idées distinctes. Ces objets sont composés d'un nombre d'idées,

(*) Je définis ici la poësie par sa qualité principale, je sçais bien qu'outre les beautés de l'imagination, elle en a bien d'autres; j'en parlerai aussi en son lieu.

dées, dont la liaison forme un beau système. Tels sont un beau théorème, une belle pensée, un beau dessein, un beau systême, une belle action, un beau caractere. C'est dans les méchaniques, dans le plan de l'univers, & de l'admirable structure de ses parties, & dans les sciences, qu'on trouve cette sorte de beauté, que nous nommerons *beauté intellectuelle.*

Examinons maintenant en quoi consiste l'essence du beau en général. On convient que la beauté résulte de *la variété réduite à l'unité.* Un objet absolument simple, dans lequel il n'y a rien à distinguer, ne sçauroit jamais être beau. Cette qualité suppose toujours la multitude & la variété des parties dans un objet. Qu'il s'agisse, par exemple, d'un édifice, d'un tableau, d'un paysage, tout le monde convient que la beauté de ces objets résulte de l'arrangement des parties. La multitude seule des parties ne fait pas la beauté; il y faut de la variété & de la liaison. Supposez que vous voyez, soit dans la nature, soit dans un tableau, une multitude d'objets sans liaison & sans ordre; par exemple, un grand

 nombre

nombre de gens qui courent çà & là, une quantité d'arbres placés au hazard dans un enclos, vous ne direz ni de l'un ni de l'autre de ces spectacles qu'ils sont beaux. Si, au lieu des arbres rangés à l'aventure, vous les voyez plantés en différentes allées, liées entr'elles, & qui ont toutes ensemble une figure réguliere, vous y trouverez déjà de la beauté.

Supposez un tableau, qui représente un paysage, si vous n'y voyez qu'une vaste campagne sans variété, vous ne direz surement pas que c'est un beau paysage; & quelque variété qu'il y ait, si toutes les parties ne sont pas liées ensemble, vous en jugerez de même. Si par exemple le peintre l'avoit composé de maniere qu'il eut pris différentes parties d'autres tableaux, & que dans une partie le jour tombât du côté gauche, dans l'autre du côté droit; qu'il y ait des montagnes, sans aucun de ces autres caracteres distinctifs des pays montagneux, & qu'il y eut enfin des arbres & des oiseaux des quatre parties du monde; malgré toute cette variété, on ne diroit jamais que c'est un beau tableau; mais il le seroit, si toute cette variété étoit tellement liée, qu'on

qu'on put d'abord appercevoir un tout.

Les remarques ont lieu dans tous les objets qui tombent sous les sens. Un édifice, un groupe, une piece de musique, une danse, tous ces objets seront plus ou moins beaux, à mesure qu'il y a plus ou moins de variété, & que les parties sont plus ou moins liées. Enfin il est certain qu'aucun objet qui tombe sous les sens, n'est jamais appellé beau, à moins qu'il n'y ait de la variété dans l'unité. Cela étant assez connu, il seroit superflu de le prouver par un plus grand nombre d'exemples. Mais comme les idées de la variété & de l'unité, en tant qu'elles entrent dans ce sujet, sont peu développées, je tâcherai de les rendre distinctes. On convient généralement que l'unité est un attribut essentiel du beau, en quoi consiste-t-elle ? & que faut-il pour qu'elle soit parfaite ? Il est évident, que plusieurs choses ensemble, forment un tout, lorsqu'il y a un sujet qui résulte du support commun de toutes les parties, dont chacune contribue à former ce sujet. De cette maniere, un édifice est formé par l'assemblage des parties qu'ils composent, & chaque partie contribue à le former. Au-

cune chambre à part, ni pluſieurs enſemble, ne conſtituent point l'édifice, mais elles concourent toutes avec les autres parties à le former ; je nommerai *intérêt* ce qui eſt ſupporté également par les parties, quoique ce ne ſoit pas le ſens ordinaire de ce mot; il eſt viſible que l'unité du tout ſera parfaite, quand chaque partie contribuera à l'intérêt commun autant qu'il eſt poſſible ; & que cette unité ſera plus ou moins parfaite, ſelon qu'il y aura plus ou moins de parties, pour ainſi dire, oiſives, qui ne contribueront rien à l'intérêt commun, ou qui ne contribueront pas autant qu'elles le pourroient.

Pour éclaircir cela, prenons pour exemple le corps humain, qui eſt un tout compoſé d'une infinité de parties. A ne le conſidérer qu'entant qu'il eſt une machine deſtinée à de certaines fonctions, ces mêmes fonctions ſeront ici ce que j'appelle *l'intérêt de l'unité*. Je dis donc que cette unité ſera parfaite, ſi chaque partie du corps, les moindres auſſi bien que les principales, contribuent autant qu'il eſt poſſible par leur nature & leur ſituation, au

au soutien de l'intérêt commun. S'il y avoit des parties superflues, ou mal placées, l'unité ne seroit plus parfaite, parce que le membre superflu n'y contribueroit en rien à l'intérêt commun, que celui qui est mal placé, ne contribue pas autant qu'il pourroit, s'il étoit bien placé. Dans un édifice, une colonne qui ne porte rien, ou une colonne très-forte, qui ne soutient qu'un très-petit fardeau, nous choquent, parce qu'elles gâtent l'unité de l'édifice.

Je remarque ici en passant, qu'il peut y avoir plusieurs unités dans le même objet, & que par-là cet objet, peut être beau à plusieurs égards. Notre corps en fournit encore l'exemple. Sa figure est un intérêt auquel chaque partie extérieure contribue. La beauté, dont cette unité est la base, appartient à la classe des beautés des sens, & la beauté qui résulte de l'intérêt des fonctions, appartient à la classe des beautés purement intellectuelles. De même un portrait a plusieurs beautés qui résultent de la ressemblance, du dessein, & du coloris. Le même objet peut être beau en un sens, & difforme dans un autre.

Je reviens à mon sujet. L'unité ou la totalité suppose nécessairement la multitude des parties, & dans cette multitude, il faut de la variété, pour que la chose nous paroisse belle. Dans la variété, il y a comme dans l'unité, une infinité de degrés. Quelque parfaite que soit l'unité d'un objet, & quelque grande que soit la multitude de ses parties, si elles sont toutes semblables, la piece n'a que très-peu ou point de beauté: un exemple éclaircira cela. Supppofons un tableau qui représente une multitude de personnes, qui assistent à un spectacle effrayant; si toutes ces personnes étoient habillées de même, que les tailles, les visages, les manieres d'exprimer l'effroi, soit par les gestes, soit sur le visage, fussent à peu près les mêmes; la piece ne seroit assurément pas belle, quand même chaque figure seroit parfaitement bien dessinée & bien peinte; ce ne seroit à proprement parler, que la même figure répétée plusieurs fois, comme dans un miroir polyédre. Mais si chaque personnage avoit ses manieres & ses attitudes propres, si chacun montroit la frayeur par des gestes & un maintien

maintien propre, alors la piece seroit belle, on y verroit la même chose d'une infinité de manieres différentes.

Nous pouvons donc assurer que l'essence du beau, dans les objets qui frappent les sens, est la variété réduite à l'unité, & nous sçavons distinctement ce qu'il faut, pour que l'unité & la variété soient parfaites. Ainsi les degrés de beauté de deux objets de même espece, seront en raison composée des degrés d'unité & de variété qui regneront dans chacun de ses objets. Ce n'est pas que je veuille dire que le degré de beauté soit précisément en raison composée de l'unité & de la variété d'un tout. L'une & l'autre de ces deux qualités concourent ensemble à former la beauté d'un objet, mais elles ne concourent pas également. Il me semble que la variété contribue plus au beau que l'unité : de sorte que si l'on se sert des nombres pour exprimer les degrés de perfection qu'on aura observés dans l'unité & dans la variété d'un tout, il faudra dire que le degré de beauté qui en résulte, est en raison composée des nombres simples par rapport à l'unité, & des nombres élevés à une certaine

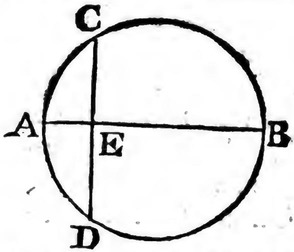
puiſſance que je ne ſçaurois détermi-ner par rapport à la variété.

Cela ſe fonde ſur ce qu'une multi-de d'objets différents ne nous devient pas ſi ſupportable à ce qu'il me ſemble, par le manque d'unité, que par le dé-faut de variété. Il n'y a peut-être per-ſonne qui n'aime mieux voyager par des chemins tortueux & coupés qui offrent de la variété, que par des allées toutes droites qui n'en offrent point. Un moine Italien ceſſa de vouloir aller à Rome, quelqu'envie qu'il en eut eu, dès qu'il s'apperçut qu'il feroit obligé de voyager par de très-longues allées unies qui n'offroient aucune variété. La trop grande uniformité nous ennuie, & la variété ſans l'unité nous jette dans la confuſion. Il ſeroit fort inutile d'en-trer dans un plus grand détail, pour prouver que ce que nous avons don-né pour l'eſſence du beau, ſe trouve dans tous les beaux objets qui frappent les ſens ou l'imagination. Je viens aux beautés purement intellectuelles.

Pour nous aſſurer que la beauté des objets intellectuels, réſulte des mémes qualités, que nous venons de trouver dans les beautés des ſens, nous n'a-

vons

vons qu'à examiner ce qui augmente ou diminue les beautés intellectuelles. Prenons l'exemple d'un théorême. Celui que je vais citer, servira beaucoup à éclaircir cette matiere d'une maniere à n'y rien laisser à desirer. C'est le théorême qui exprime une des principales propriétés du cercle ; sçavoir que le rectangle des deux parties du diametre AE + EB est constamment égale

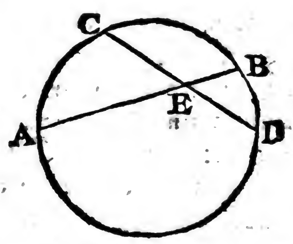


au quarré de la perpendiculaire, c'est-à-dire, de la moitié de la corde CD qui coupe le diametre à angles droits. Il n'y a personne qui ne reconnoisse ce théorême pour fort beau. Or il est visible que sa beauté résulte de ce qu'il est applicable à une infinité de cas différents. La corde CD perpendiculaire au diametre, peut être tirée par une infinité de points E differents, & par-là le quarré de sa moitié CE & les rectan-

 gles

gles AE, EB varient à l'infini, reſtant toujours égaux entr'eux. Cette variété eſt réduite à l'unité moyennant le cercle par lequel ils ſont déterminés. On n'a qu'à jetter l'œil ſur le cercle, pour voir comment tout eſt lié dans cette multitude d'idées, on y voit diſtinctement comment & pourquoi ils ſont conſtamment égaux.

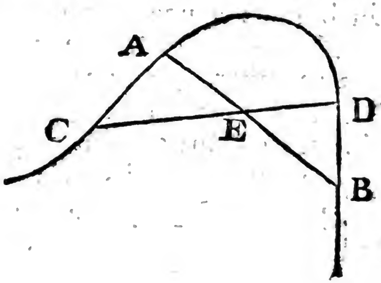
Pour ſe convaincre entierement que c'eſt effectivement cette variété dans l'unité qui fait la beauté de ce théorême, on n'a qu'à le comparer avec cet autre qui eſt le même, mais plus général, c'eſt-à-dire la même unité, mais plus variée : que les rectangles AE + EB, & CE + ED de deux cordes quel-



conques qui s'entrecoupent, ſont conſtamment égaux. Perſonne ne niera que ce théorême ne ſoit beaucoup plus beau que le précédent, cependant il n'y a

point

point d'autre différence entr'eux, sinon que celui-ci étant plus général, renferme plus de variété dans la même unité parfaite : car ici les deux cordes sont indéterminées ; & en second lieu les parties de l'une CD, qui dans le théorême précédent sont toujours égales entr'elles, peuvent être ici en raison quelconque ; & enfin les angles qui sont autour du point d'intersection E, peuvent varier à l'infini. Il est donc évident par cela, qu'une plus grande variété dans la même unité, donne à un théorême un plus haut degré de beauté. Si l'on rendoit ce dernier théorême encore plus général, sa beauté en accroîtroit, comme l'on peut voir par celui-ci : que les rectangles des deux parties des cordes qui se coupent dans une ligne du second ordre, sont toujours entr'eux en raison constante : AE + EB est à CE + ED en raison constante.



Tout

Tout le monde reconnoîtra que ce théorême est beaucoup plus beau, que les deux précédents. Il n'en différe pourtant, qu'en ce qu'il est plus général, qu'il s'étend à toutes les sections coniques, & que les rectangles mentionnés peuvent être en raison quelconque. Les deux conditions donnent au théorême une variété infinie à plusieurs égards. Car une infinité de paraboles, une infinité d'hyperboles, & une infinité d'ellypses, sont également comprises dans ce théorême, & l'unité est pourtant parfaite, puisque tout le nombre infini de lignes courbes, est compris sous une même formule.

Les remarques tirées des théorêmes, sont aussi applicables aux formules algébriques, qui ont d'autant plus de beauté, qu'elles renferment plus de variété. C'est pour cette raison que le théorême de M. Newton pour l'élévation du binome à une dignité quelconque est si beau, qu'on ne se lasse point de l'admirer. L'algebre en général est fort fécond en ces sortes de beautés; & c'est une des raisons principales des grands attraits qu'a cette science, pour ceux qui y sont un peu versés.

versés. C'est aussi à cette espece de beau, que l'histoire naturelle, & surtout la botanique est redevable de sa beauté. Les genres des productions naturelles qui comprennent plusieurs especes différentes, sont autant de formules ou caracteres généraux, qui renferment un grand nombre de cas particuliers, où nous avons visiblement la variété dans l'unité.

Ceci est encore applicable à toute autre sorte de beauté intellectuelle. Ces beautés sont, outre les théorêmes & les genres, des principes, des comparaisons, des images, des métaphores, des ouvrages de l'art, en tant qu'il y entre un dessein, des projets, des systémes, &c. Je ne finirois jamais, si je voulois démontrer de chaque espece de beau intellectuel à part, que ce n'est que la variété dans l'unité, qui fait son essence. Il me suffit de toucher légérement aux principales. La gravitation universelle, principe du grand Newton, est d'un beau à enchanter. Or il ne faut que la connoître, pour voir que sa beauté vient de ce qu'on en peut déduire tout le systême planétaire, & calculer les mouvements & les aberrations

tions de toutes les planettes, & de leurs ſatellites, & une infinité d'autres phénomenes. Les principes du célebre Leibnitz, du meilleur monde, & de l'enchaînement de tous les événements, ne lui ſont pas inférieurs, parce qu'ils répandent du jour ſur une infinité de queſtions dans la philoſophie & la morale. Un ſyſtéme eſt d'autant plus beau, qu'il eſt composé d'un plus grand nombre de propoſitions, & que les propoſiſont les plus liées. Une piece d'art eſt d'autant plus belle, qu'elle eſt plus parfaite, c'eſt-à-dire, que toutes les parties dont elle eſt compoſée, contribuent plus au but, & qu'elles ſont en plus grand nombre. Une comparaiſon eſt d'autant plus belle, que tout ce qui y entre porte pour mieux peindre l'objet comparé. De cette ſorte, il ne nous peut reſter aucun doute ſur ce qui fait l'eſſence du beau, de quelque eſpece qu'il ſoit.

Cette explication nous donne des principes ſûrs pour comparer enſemble les différentes eſpeces de beau : car on voit que plus un ſujet eſt ſuſceptible de variété dans l'unité, plus il eſt ſuſceptible de beauté. Une ſimple comparaiſon doit donc être moins belle dans ſon eſpece,

espece, qu'une allégorie. Une piece dramatique l'est moins qu'un poëme épique; une action importante, comme le gain d'une bataille contre un ennemi discipliné & aguerri, est plus belle qu'une petite expédition, où il entre peu de circonstances & peu de précautions. Un système entier a beaucoup plus de beauté, qu'une proposition. Comme il n'y a rien dans les affaires humaines, où il faille réduire un plus grand nombre de choses à l'unité, que dans les constitutions & les gouvernements des états dans les expéditions militaires, & dans les grands desseins de politique, il n'y a rien aussi qu'on admire tant parmi les nations polies, que les grandes actions de cette nature, puisque c'est justement là où l'on peut trouver les plus grandes beautés intellectuelles. C'est pour cela que les législateurs, les généraux, les ministres d'état, méritent & obtiennent les premiers rangs dans l'estime du public. C'est par la même raison, que les Homere & les Virgile, sont au-dessus des Sophocle & des Horace, & qu'un tableau d'histoire est plus estimé qu'un portrait. C'est encore par la même raison,

ſon, que les beautés intellectuelles ſe trouvent dans les ouvrages de la nature. Chaque production étant liée avec une infinité d'autres, & par-là à l'univers entier, quelle variété infinie de regles n'a-t-il pas fallu pour produire cette harmonie admirable que nous voyons entre les productions de la nature? Le plus beau deſſein que le plus grand génie ait conçu, & que la prudence la plus conſommée ait exécuté, eſt-il comparable en beauté à la moindre production de la nature? Mais je m'arrête trop long-temps à des exemples particuliers. J'en ai aſſez dit, pour prouver que la beauté des objets purement intellectuels, eſt préciſément la même que celle des objets extérieurs, qui tombent ſous les ſens & ſous l'imagination. La même qualité qui nous entraîne à admirer un bel édifice, une belle campagne, un beau poëme, opere auſſi le plaiſir que nous recevons d'un beau théorême, ou d'une belle action; & en réfléchiſſant ſur ce qui ſe paſſe en nous, lorſque nous goûtons ce plaiſir, nous trouvons que c'eſt le même inſtinct qui excite en nous la paſſion pour la poéſie, pour la géométrie, pour l'art militaire,

litaire, ou enfin pour tout autre métier ſuſceptible de principes fixes & de regles ſcientifiques. Cette obſervation même fournit le plus grand exemple du beau, dans cet artifice incomparable de la nature, qui par le même penchant, qu'elle a inſpiré à tous les hommes, produit une ſi merveilleuſe variété de goûts, d'inclinations, & de caracteres dans les individus, dont le genre humain eſt compoſé, d'où réſulte un tout ſi harmonieuſement varié. C'eſt dans le même moule, ſi je puis m'exprimer ainſi, que la nature forme tantôt un Alexandre, tantôt un Homere, un Archimede, & tout ce que nous voyons de plus différent en génies. C'eſt un principe ſi ſimple qui produit dans chaque homme des plaiſirs ſi variés, qu'ils pourroient l'occuper agréablement, dût-il exiſter pendant une infinité de ſiécles. Après avoir expoſé en quoi conſiſte le beau, je ſerai maintenant en état d'expliquer *de quelle maniere il produit le ſentiment agréable dans l'eſprit.*

Ce que j'ai remarqué dans le mémoire précédent ſur l'origine de ce ſentiment en général, me frayera le chemin,

min, pour la ſolution de ce problême particulier. J'ai fait voir que le ſentiment agréable tire ſon origine de la vivacité avec laquelle l'eſprit embraſſe une multitude d'idées qui ſe préſentent à lui à la fois, en lui faiſant ſentir qu'il pourra les développer. Cette explication générale ſuppoſée, il eſt facile de faire voir, que tout objet beau a la propriété requiſe. Pour exciter cette vivacité dans l'eſprit, un tel objet préſente une multitude d'idées à la fois, liées enſemble par le fil de l'unité, moyennant lequel l'eſprit eſt en état de les développer, & de rapporter tout ce qu'il y a de different dans l'objet à un centre commun. L'ame en s'appercevant de cette multitude d'idées liées enſemble, & faciles à développer, dès qu'elle y veut fixer ſon attention, regarde cet objet comme une proie, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, capable de contenter ſon goût eſſentiel, elle s'y précipite. Voilà l'origine du plaiſir excité par la contemplation du beau. Un exemple mettra ma penſée dans un plus grand jour : ſuppoſons qu'un homme qui n'a aucune connoiſſance de l'aſtronomie, regarde pour la premiere

fois

fois ces espaces immenses du ciel, remplis d'un nombre infini d'étoiles fixes; il sera frappé par la multitude d'objets de differentes grandeurs qu'il voit, mais l'idée totale qu'il en conçoit étant fort confuse, l'impression que ce spectacle fait sur son esprit, ne durera pas longtemps, parce qu'il n'y peut rien distinguer; & l'esprit ne pouvant travailler sur ce grand nombre d'objets, son action est arrétée, & il en détourne la vue. Supposons maintenant que ce même homme acquiert tout d'un coup l'idée qu'un philosophe astronome a de l'univers, qu'il sçache débrouiller ce chaos, qu'au lieu d'étoiles fixes jettées au hazard, son imagination lui représente autant de soleils avec leurs différents systêmes de planetes, leurs mouvements, toujours proportionnés à leurs distances des centres; il en sera enchanté au delà de l'expression. Or quel le difference y a-t-il de cette représentation à la premiere? Il n'y en a que celle qui est entre l'ordre & la confusion. Le nombre d'objets étant de part & d'autre quasi infini, la différence consiste uniquement dans la connexion des idées; il y a de l'unité dans la variété

riété de la derniere représentation. L'esprit peut travailler sur ces idées, & s'occuper long-temps à démêler la variété qui regne dans le systême entier.

Cela fait voir que le beau n'excite le sentiment agréable que moyennant ce principe d'activité de l'ame, qui est la source de tout changement qui arrive dans notre intérieur. Ni l'unité, ni la variété ni l'harmonie des parties dans un objet, ne contribuent à nous la rendre agréable, qu'entant qu'elles se rapportent avantageusement à la force active de l'ame. C'est à cette force primitive que nous devons tout le plaisir que le beau excite dans nous. C'est par ce principe si simple, que la nature bienfaisante répend tant de douceur sur notre existence.

La même explication se peut encore prouver d'une autre maniere. Voici comment. Toutes les fois qu'une idée confuse devient distincte, il faut nécessairement selon les principes établis dans le précédent mémoire, que l'ame en ressente de l'agrément. Or chaque beauté renfermant une quantité d'idées particulieres, nous présente une idée confuse du total, jusqu'à ce que nous

nous ayions trouvé l'unité par laquelle nous pouvons développer la variété, & alors l'idée totale, qui d'abord n'étoit que confuse, devient distincte. Il en est ici comme avec ces images d'optique qu'on rapporte à des miroirs. Elles paroissent des figures grotesques, l'on ne distingue pas le moindre ordre, jusqu'à ce qu'on place le miroir dans le centre; alors les pieces éparses se rapprochent & se réunissent dans cette unité; & ce qui ne me paroissoit d'abord qu'une fiction grotesque, paroit maintenant une belle statue. Ce que fait ici le miroir, est l'effet de l'unité dans le beau.

Si l'on veut sentir la vérité de cette explication, on n'a qu'à faire attention à ce qui se passe en nous, lorsque nous voyons un bel objet. Il ne nous plaît jamais avant que nous le connoissions pour tel, c'est-à-dire, avant que nous ayons développé & rapporté au centre ce qu'il renferme de varié. Un ignorant qui contemple un beau morceau d'architecture, y voit tout ce que l'artiste y voit, avec cette différence que l'idée totale qu'il a du morceau, est confuse, & qu'il ne ressent pas beaucoup de

plaisir.

plaisir. Apprenez-lui les regles de l'architecture, & les charmes des proportions qui lui aident à développer, dans l'idée totale du morceau, tout ce qu'il renferme de particulier; il aura de l'admiration pour une chose qu'il n'avoit regardée auparavant qu'avec indifférence.

C'est par cette raison que les ouvrages de goût, & en général le beau, nous frappent d'autant plus, qu'il y regne plus d'aisance. Quand les liaisons des parties sont naturelles, sans qu'on apperçoive rien de forcé, alors il est facile de découvrir la connexion de toutes les parties, les pieces de cet ordre frappent extraordinairement, & elles ont le privilege de plaire, même à ceux qui n'ont pas de grandes connoissances de ces sortes de beautés. Mais il faut avouer, que ces pieces où la nature même semble avoir dicté toutes les liaisons, & qui par cela paroissent faciles, sont rares & ne sortent que de main de maître.

Je ne puis m'empêcher d'éclaircir ceci par une réflexion que Plutarque fait sur les exploits de Timoléon. Après avoir remarqué que ce grand homme n'avoit

n'avoit rien fait, qui au fond fut supérieur aux grandes actions de quelqu'autres généraux Grecs, comme d'Epaminondas, & d'Agesilas, il dit qu'il y avoit pourtant dans les actions du général Corinthien quelque chose de si aisé, qu'elles en tiroient une grace incomparable, qui les rendoient supérieures à toutes celles des autres : après quoi il ajoute cette judicieuse réflexion: » Comme les poëmes d'*Antimaque* & » les portraits de *Denys*, avec tout le » nerf & toute la force qu'on y trouve, font sentir d'abord qu'ils ont été » travaillés & peinés, & qu'au contraire les tableaux de Nicomaque, » & les vers d'Homere avec toutes les » perfections & toutes les graces dont » ils brillent, ont encore celle de plus, » qu'ils paroissent aisément faits, & » n'avoir coûté ni travail ni peine, il » en est de même des exploits d'E» paminondas & de ceux d'Agési» las, quand on les compare à ceux » de Timoléon. On sent dans ceux» là, qu'ils ont été faits à force & » avec d'innombrables difficultés, au » lieu que dans ceux-ci on voit tou» jours la beauté accompagnée d'une

„ heureuſe liberté, & d'une facilité
„ incomparable.

Ces remarques, quoiqu'un peu éloignées de mon but principal, ne m'ont point paru ſuperflues, parce qu'elles éclairciſſent & confirment mon explication des effets de la beauté. Il m'en reſte encore une ou deux, pour prévenir quelques doutes qu'on pourroit former contre ma théorie.

Il y a des beautés, qui, outre les propriétés que j'ai expliquées au long, par leſquelles elles nous plaiſent, ont encore quelque choſe de particulier, qui augmente le plaiſir qu'elles font naître. Telles ſont les belles actions (*) pour ceux qui les ont faites, & les problêmes, pour ceux qui les ont réſolus. Le plaiſir ne vient pas ſeulement de la ſpéculation, mais auſſi de l'heureux ſuccès, & le plaiſir qui réſulte de cette derniere cauſe, eſt entierement différent de celui que la beauté excite par elle-même, quoiqu'il ſoit fondé

(*) En parlant des belles actions dans ce mémoire, je les diſtingue des bonnes actions qui ont une beauté morale, dont je traiterai en ſon temps.

dans

dans le même principe égal. En effet, dans l'action auſſi-bien que dans la contemplation, on ne fait que produire des idées; avec cette différence, que dans le dernier cas, ces idées qu'on produit reſſemblent à de vaines ombres qui paſſent par l'eſprit, ſans y laiſſer preſque aucunes traces, au lieu que dans l'action priſe dans le ſens, les idées que nous produiſons, ſemblent réaliſées hors de nous-mêmes, & nous en ſommes en quelque maniere les créatures.

Il eſt donc facile à comprendre, qu'une action, un exploit, la réſolution d'un problême doit agir plus fortement ſur nous, pour exciter le ſentiment agréable, que la ſimple ſpéculation. Je reviens à la remarque, qui a donné lieu à cette petite digreſſion. Une choſe peut exciter en nous le ſentiment agréable par plus d'une qualité, quoique tout ſe réduiſe à la fin à l'unique ſource de plaiſir, qui eſt la force de l'ame. Je ne pourrois citer un exemple plus remarquable d'une concurrence de choſes différentes, pour exciter le ſentiment agréable, que les objets charmants, qui excitent la plus forte & la plus agréable de toutes les paſſions, l'amour. La

beauté qui excite cette passion, tire sa force de plusieurs qualités. Comme Platon avoit distingué, non pas tout-à-fait sans raison, deux especes d'amour, l'une qui est basse, tumultueuse & terrestre, & l'autre plus noble & même divine; nous pouvons dire que la beauté qui excite également les deux especes d'amour, est aussi composée de plusieurs especes fort différentes. En effet, outre ce que nous nommons proprement beauté, il entre beaucoup de beauté morale dans l'idée d'une belle personne. Outre cela, comme elle nous offre en même temps le plus grand plaisir sensuel, le desir de la jouissance se mêlant à l'idée de toute sorte de plaisirs moraux, & à la beauté proprement dite, elle excite cette forte passion, que nous nommons l'amour; passion où les sens, le cœur, l'imagination, & l'entendement, concourent également à nous promettre une infinité de biens. Est-il étonnant que l'effet en soit si prodigieux?

Je vois encore un doute contre cette théorie du beau, que je dois dissiper. On voit tous les jours que tel objet plaît beaucoup à certaines gens, pendant

dant que d'autres le trouvent insupportable. Cette différence des goûts s'étend sur toute sorte de beauté. L'un admire un théorème, qu'un autre trouve très-médiocre. Ce tableau, cette description, cette comparaison, vous paroissent très-médiocres, tandis que d'autres les admirent. Un tel meurt d'envie de posséder une belle personne, que vous fuyez, tant vous la trouvez désagréable. Si la beauté étoit une qualité constante & invariable, si notre esprit avoit une disposition nécessaire à être agréablement touché de toute sorte de beauté, d'où viendroit cette grande différence dans les goûts? Voici ma réponse. Chaque espece de beauté étant susceptible d'un nombre infini de degrés, un objet qui en soi-même a effectivement de la beauté, peut en avoir très-peu en comparaison d'un autre. Or, quand on est accoutumé à ne voir que des objets qui ont déjà un certain degré de beauté, on s'accoutume peu à peu à prendre ce degré de beauté, avec lequel on s'est familiarisé, pour la mesure absolue du beau; puis comparant à cette mesure des beautés d'un moindre degré, on n'y

trouve pas ce qu'on est accoutumé de chercher ; l'esprit ne peut produire les idées auxquelles il est accoutumé ; cela excite nécessairement du déplaisir, & l'on décide que cet objet n'a point de beauté, pendant qu'on devroit se contenter de dire qu'il est fort inférieur à tel autre. Un Européen accoutumé & élevé dans une grande ville, où le beau sexe joint à sa beauté naturelle toutes les graces des manieres & de l'ajustement, transporté sur les côtes d'Afrique, y trouve les femmes fort dégoûtantes & laides ; cependant elles ne le sont que comparativement, ayant effectivement de la beauté pour tous ceux que la coutume n'a pas engagé à prendre un plus haut degré de beauté, pour l'unité à laquelle on mesure les autres. Cette observation peut être appliquée à toutes les especes de beauté, & l'application en est si facile, qu'il seroit superflu de s'y arrêter plus long-temps.

J'ai expliqué la maniere de laquelle le beau excite en nous le sentiment agréable ; ces mêmes principes pourront servir aussi à expliquer l'effet contraire de la qualité opposée, de la dif-

formité

formité & du déſordre, ſans qu'il ſoit beſoin d'entrer dans un grand détail. La difformité réſulte principalement de la contrariété des parties, qui compoſent un tout. Non ſeulement on n'y trouve ni liaiſon, ni harmonie, qui dans la beauté fait concourir les parties à former un tout régulier ; mais l'effet d'une partie eſt détruit par une autre, elles s'entrechoquent. Voici maintenant les deux raiſons principales qui rendent ces objets déſagréables. 1°. Notre eſprit eſt naturellement porté à développer tout ce qu'il trouve dans un objet. Or le déſordre, dès qu'il régne entre les parties d'un tout, l'empêche de ſuivre ſon penchant, il ſe confond dans ce déſordre, ſon action eſt arrêtée ; & ce qui en eſt la cauſe ne peut que lui déplaire, comme je l'ai prouvé plus au long dans la premiere partie de ces recherches. A cette premiere raiſon j'en joins une autre, qui eſt encore plus forte. 2°. La contemplation du beau, de quelque eſpece que ce ſoit, nous accoutume à une certaine maniere de penſer, qui fait le fondement du goût. Un homme, par exemple, qui n'a vû depuis longtemps

que de fort beaux tableaux, tels que ceux d'un *Watteau*, ou d'un *Wowermens*, contracte peu à peu l'habitude de ne penser à aucun autre degré de beauté, qu'à celui qu'il voit dans ces objets familiers; il oublie, pour ainsi dire, qu'il y en a d'autres, & prend par conséquent celui-ci pour mesure, ou pour unité. Maintenant, dès qu'il voit un tableau, l'habitude le porte à y chercher l'exécution des regles qu'il a observées dans les beaux tableaux dont la vûe lui est familiere, de sorte que son esprit a un penchant déterminé à développer les idées d'une certaine maniere. Si l'objet qu'il voit ne lui permet pas de le faire, l'ordre de ses idées en est troublé, & cela ne peut qu'exciter en lui un sentiment fort désagréable. Ce désagrément est fort semblable au chagrin que nous sentons, lorsque des obstacles insurmontables nous empêchent d'exécuter un projet pour lequel nous avions de l'empressement; & plus nous sommes attachés à une certaine espece de beau, c'est-à-dire, plus notre goût est déterminé & fixe, plus ce désagrément sera sensible. Voilà, ce me semble, des principes suffi-

sants pour expliquer l'effet que la contemplation de la difformité produit en nous.

Je finirai par des réflexions générales, en forme de corollaires tirés de cette théorie, pour donner un échantillon de l'utilité qu'on peut tirer de pareilles recherches. Car je sçais qu'il y a des gens qui s'efforcent d'y attacher un ridicule, prétendant qu'il suffit de jouir de toute sorte de plaisirs, & de les bien ménager, sans se mettre en peine d'en rechercher les causes. Mais pourroit-on connoître l'origine & la nature des plaisirs sans en profiter? J'espere d'être en état, dans la suite de ces recherches, de faire voir combien nous gagnerons par une théorie exacte du plaisir. Voici quelques réflexions qui en feront foi préalablement.

Je viens de prouver que l'effet du beau est fondé dans la nature de l'ame & dans celle des objets; il s'ensuit delà *que le rapport qu'a le beau à l'esprit est nécessaire, & par conséquent inaltérable.* Il n'y a qu'une seule condition requise pour que le beau fasse son effet; c'est qu'il faut le connoître, & pour cela il faut être un peu versé dans le

genre auquel il appartient; parce que sans cela on n'est pas d'abord en état, comme je l'ai prouvé plus haut, de saisir le beau d'un objet. Si donc tous les hommes avoient les mêmes connoissances, ils auroient nécessairement le même goût, & il n'y auroit plus de dispute en fait de beauté. Deux grands peintres ne seront jamais d'un avis contraire en fait de tableaux, pourvû qu'ils parlent sincerement. Ce n'est donc que la différence des connoissances & de la pénétration qui produit celle des goûts. Chaque genre différent du beau fait, pour ainsi dire, une science à part. Il faut l'avoir étudiée pour prononcer sur ce qu'il lui convient. Voilà une regle à laquelle on n'aime pas à prendre garde. On veut juger de tout; & de-là vient cette contrariété de sentiments en fait de toute sorte de beauté, qui a donné lieu à la fausse opinion que la beauté & le goût sont des choses arbitraires; & de-là on va quelquefois jusqu'au scepticisme absolu, en assurant, avec autant de hardiesse que d'ignorance, qu'il n'y a rien de certain dans les connoissances humaines. La différence de goût n'a lieu que parmi

les ignorans & les superficiels, comme le scepticisme ne séduit que ceux qui ne sçavent pas approfondir les regles de la logique.

Cette remarque me conduit naturellement à une autre, que *le goût est une suite nécessaire des connoissances & de la pénétration.* Plus on étend ses connoissances, plus on doit nécessairement sentir le beau, sous les différentes formes dans lesquelles il aime à s'envelopper. Ceux qui se sont bornés à une seule science, à un seul métier, méprisent ordinairement les autres, parce qu'ils n'ont aucune connoissance des beautés qui s'y trouvent. Il n'y a rien de plus commun que de voir un homme de guerre, qui, ne sçachant que son métier, méprise les plaisirs de ceux qui en cherchent dans l'étude; & un pédant qui, s'attachant à un seul genre d'étude, méprise les autres.

Voulez-vous augmenter le nombre de vos plaisirs & de vos amusements? Commencez par aiguiser votre pénétration, & par étendre vos connoissances. Cherchez le beau par-tout, & vous le trouverez aussi partout. Il est impossible de rien apprendre, sans s'ouvrir

en même-temps de nouvelles sources de plaisir. Il n'y a aucun métier, aucun genre de vie, qui ne soit un principe infaillible d'agrément pour ceux qui y réussissent, chacune de ces productions ayant ses principes généraux, ses théorèmes & ses problêmes, susceptibles de beauté intellectuelle. L'artisan, le négociant, le laboureur, le méchaniste, le sçavant, le militaire, chacun exerce un métier capable de lui procurer beaucoup de plaisir, pourvu qu'il le sçache bien. S'il étoit possible à un seul homme de sçavoir & d'exercer tous les métiers, il réuniroit en soi les plaisirs dispersés dans les différentes conditions de la vie.

De toutes les maximes que je pourrois tirer de ces remarques, je ne ferai mention que d'une seule. Appliquez-vous à bien sçavoir votre métier, quel qu'il soit; car non seulement cela augmentera votre capacité pour le plaisir, mais votre habileté vous mettra à l'abri de bien des peines & des chagrins qu'entraîne une mauvaise réussite. Ce qu'on dit de la vertu, qu'elle est sa propre récompense, peut être appliqué à l'habileté : elle récompense par elle-

même

même ceux qui la possedent, en leur procurant immédiatement un grand nombre de plaisirs, que sans elle ils n'auroient jamais eu.

J'admire en cela l'ordre inimitable de la nature, où tout est tellement lié, que ce qui sert le plus à l'intérêt particulier, sert également à l'utilité publique. Les hommes habiles & les hommes vertueux sont les plus utiles au public, & en même-temps les plus heureux en particulier.

La connoissance des beautés de l'imagination & de l'entendement, dont il est question dans ce mémoire, supposent, pour être goûtées, quelques connoissances & un certain degré d'exercice dans l'art de raisonner. Le vulgaire, qui ne possede pas ces deux qualités dans un degré fort éminent, ne peut guere profiter de ces trésors répandus dans le vaste empire de la vérité, & dans la nature, & il s'abandonne à ce qui est le plus à sa portée, aux plaisirs des sens, ignorant presque entierement qu'il y en ait d'autres. Les nations où l'ignorance est générale, sont entierement privées de ces plaisirs plus relevés.

Il n'y a que les nations polies & éclairées qui nagent, pour ainsi dire, dans un océan de plaisirs, en trouvant de propres à toutes leurs facultés, soit sensuelles, soit intellectuelles. C'étoit donc avec grande raison que cet ancien philosophe remercioit les Dieux de l'avoir fait naître Grec plutôt que Barbare, & Athénien plutôt que citoyen de toute autre ville Grecque: car les Athéniens, qui avoient alors plus de connoissances que les autres Grecs, étoient pour cela même en possession de plus de plaisirs que les autres.

Combien ne devons-nous donc pas à ces grands hommes, amis du genre humain, qui ont civilisé les nations; à ceux qui ont inventé les arts & les sciences, & à ceux qui, par des travaux assidus & par des veilles précieuses, les enrichissent & les perfectionnent! Et quels hommages ne devons-nous pas à ces souverains bienfaisans, peres des nations, dont un des soins principaux est de se servir de leur grandeur pour éclairer leurs peuples, & pour faire fleurir les arts & les sciences, & qui par-là ouvrent, pour ainsi dire, de nouvelles

nouvelles carrieres inépuiſables en beauté & en plaiſir !

J'ai dit que toute ſcience & tout genre de vie eſt capable de procurer du plaiſir à ceux qui l'exercent & qui le ſçavent bien. Je ne voudrois pas qu'on inférât de-là qu'ils ſoient tous également dignes qu'on s'y applique : il y a entr'eux une très-grande différence. Il y a des études & des arts, qui n'ont d'autre utilité que celle de procurer du plaiſir immédiat à ceux qui s'y appliquent. De ce genre ſont quelques ſciences abſtraites ſpéculatives, agréables à la vérité, mais qui n'ont aucun rapport à nos autres beſoins. Il y en a qui, outre le plaiſir immédiat, nous en procurent bien d'autres. Tels ſont les métiers où la ſatisfaction qu'on en tire immédiatement eſt jointe à la réputation, à la renommée, à la fortune, &, ce qui eſt le principal, à la reconnoiſſance du public ; & dans ces cas, les plaiſirs médiats ſurpaſſent de beaucoup les plaiſirs immédiats. Il y en a enfin qui, en procurant un plaiſir immédiat à ceux qui les exercent, nuiſent ou à eux-mêmes, ou aux autres. C'eſt au ſage à apprécier toutes ces eſ-

pece

peces, & à choisir celle qui est la plus avantageuse à tous égards, si le choix est en son pouvoir.

RECHERCHES

RECHERCHES SUR L'ORIGINE DES SENTIMENTS AGRÉABLES ET DÉSAGRÉABLES;

PAR M. SULZER.

TROISIEME PARTIE.

Des plaisirs des sens.

SI l'homme est obligé de reconnoître qu'il appartient à la classe des animaux & de regarder les brutes comme ses semblables par plusieurs endroits, il en a bien d'autres aussi, par lesquels il y peut prouver la supériorité & la noblesse réelle, qui lui donnent de justes prétentions à un rang plus élevé.

Toutes les productions de la nature depuis la pierre jusqu'à l'homme, sont autant de machines dont l'auteur de l'univers se sert pour l'exécution de ses desseins. Notre orgueil auroit beau

s'excepter

s'excepter de cette deſtination générale de tous les êtres finis, une infinité de cas & d'événements l'obligent de reconnoître malgré lui, qu'avec tout ſon génie, avec ſes lumieres & ſa fine politique, il n'a été que l'inſtrument, & l'inſtrument preſqu'aveugle d'une puiſſance ſupérieure, à laquelle il tâcheroit en vain de ſe ſouſtraire.

Mais ce qui éleve l'homme au-deſſus de ſes compagnons dans le ſervice de la nature, c'eſt que tous les autres ſont des inſtruments abſolument aveugles, au lieu qu'il lui eſt permis quelquefois de connoître les reſſorts ſecrets que la nature employe pour le faire agir, & qu'il peut même s'en ſervir pour ſon propre avantage, pendant qu'il exécute ce qu'une loi ſupérieure lui avoit preſcrit; ou, ſi cela n'eſt pas toujours poſſible, il a aſſez de lumieres pour reconnoître les fins de la nature, toujours ſages & bonnes, auxquelles il concourt généreuſement, quand même il n'y a point d'autre avantage, que le plaiſir d'avoir volontairement contribué à l'avancement de l'intérêt général de la nature.

Plus l'homme connoît ſes facultés; qui

qui ne sont qu'autant de ressorts que la nature a mis en lui pour le faire agir, plus il est en état de se les approprier, pour ainsi dire, & de les tourner à son avantage. Quelques philosophes ont remarqué que nous ne sommes libres qu'autant que nous connoissons nos facultés, & que nous nous en rendons les maîtres; si nous négligeons de le faire, nous ne différons presque en rien des animaux brutes.

Un philosophe ne sçauroit donc s'occuper plus noblement qu'à rechercher tous ces ressorts, puisque c'est par-là que nous nous délivrons de la servitude de la nature, & que nous devenons des citoyens libres de l'Univers. Ces recherches nous peuvent encore inspirer de nobles sentimens. Car ce n'est qu'après une conviction entiere que toutes nos facultés nous ont été données dans des vûes de sagesse & de bonté, qu'on se soumet avec plaisir aux ordres de la nature, & qu'on travaille avec joie à perfectionner & à bien employer toutes ses facultés.

Ces réflexions préliminaires suffisent pour justifier des recherches sur l'origine & la nature de nos facultés, qui pourroient

pourroient paroître inutiles. J'ai déja eu l'honneur d'exposer à l'académie une partie de mes recherches sur cette matiere. J'ai tâché d'abord de découvrir l'origine générale de tous nos sentimens, agréables ou désagréables, qui sont les motifs universels de nos actions. Ensuite j'ai fait voir comment tous les plaisirs intellectuels, qui naissent de la contemplation de toute sorte de beauté, tirent leur origine de la source indiquée.

J'entreprends maintenant de rechercher l'origine & la nature des plaisirs des sens, de ces plaisirs qui sont chez la plûpart des hommes le principal motif des actions, & l'unique mobile de celles des animaux brutes.

Mon dessein n'est pas de trouver par ces spéculations un appui aux sentiments voluptueux des *Epicuriens* modernes, ni une justification des dogmes séveres des *Stoïciens*. J'ose dire que je suis libre de tout préjugé de secte. Cependant j'espere que ces recherches me fourniront quelques remarques propres à déterminer la valeur de ces plaisirs.

Les sens étant les instruments des plaisirs dont je vais traiter, il sera nécessaire

cessaire de commencer par expliquer la nature de ces organes. Nous sçavons par l'expérience que notre ame ne peut sentir de tous les changements qui arrivent dans l'univers, que ceux qui causent certaines impressions sur les organes des sens. Il n'importe point à nos recherches présentes de sçavoir si cette loi, qui assujettit l'ame dans ses sensations aux mouvements du corps, est une suite nécessaire de la nature de l'ame, comme il paroît probable, ou si ce n'est qu'une institution arbitraire de l'auteur de la nature; il suffit que nous n'ayons aucune connoissance des changements qui arrivent dans la nature, que par le moyen des sens. Mais qu'est-ce proprement que sentir? Nous avons coutume de dire que nous sentons les objets, ou leurs qualités, par exemple la chaleur, que nous entendons parler quelqu'un, que nous voyons le Soleil, que nous sentons tel parfum. Quand on cherche à s'expliquer distinctement sur la signification de ces mots, on trouve qu'ils disent tout au plus que nous avons des sensations, c'est-à-dire, des perceptions fortes & vives de certaines choses qui paroissent

paroiſſent les exciter en nous, par des mouvements qu'elles impriment à nos organes. Nous regardons les objets que nous ſentons comme les cauſes qui, par une influence naturelle, frappent nos organes, & les impreſſions que les organes reçoivent, comme la cauſe phyſique de nos ſenſations. Que les organes produiſent réellement nos ſenſations, comme le prétend *Ariſtote*, ou qu'ils les occaſionnent ſeulement, ſelon le ſentiment du profond *Descartes*, ou que les ſenſations accompagnent leurs mouvements par une harmonie préétablie, ſelon le grand *Leibnitz*, on peut toujours les regarder comme des raiſons effectives des ſenſations, parce que tout ſe paſſe parfaitement, comme ſi cela étoit effectivement ainſi. Je me ſervirai donc toujours de cette expreſſion, *que les impreſſions des organes des ſens excitent ou produiſent les ſenſations dans l'ame*, ſans prétendre, ni adopter, ni choquer aucun de ces ſyſtêmes inventés pour expliquer l'union de l'ame avec le corps.

Cela ſuppoſé, il faut chercher dans les impreſſions que les ſens reçoivent,

la

la cause, ou, si l'on veut, l'analogie ou l'occasion des sensations de l'ame. Je dis donc que toute sensation est causée par quelque mouvement des nerfs du corps, & je pose pour principe ; *que l'ame n'a point de sensation, sans un mouvement analogue dans les nerfs des sens.* Et, pour ne rien laisser d'obscur sur ce principe, je m'explique sur ce terme d'*analogue.* Ce terme renferme donc : 1°, que la vivacité, ou la force de la sensation dans l'ame, est toujours proportionnée à la quantité de mouvement dans les nerfs. 2°. Qu'autant que ce mouvement est varié, ou composé, autant les sensations le doivent être aussi, de sorte que la moindre différence, qui distingue telle affection d'un sens d'une autre, doit produire une différence proportionnée dans les sensations de l'ame.

Ce principe posé, je remarque que l'essence des sens en général consiste dans les nerfs, comme cela est généralement reconnu. Les sens ne different essentiellement que dans la sensibilité & la situation des nerfs. Ces nerfs, plus ou moins exposés, plus ou moins sensibles à certains mouvements, forment

ment la différence des sens. Un organe des sens n'est donc autre chose qu'un systême de nerfs tellement placés, qu'ils sont en état de recevoir les impressions des *matieres propres* à les mettre dans cette espece de mouvement, que sa sensation suppose.

Chaque sens a une matiere propre, qui donne aux nerfs le jeu nécessaire: car tout mouvement excité dans les nerfs ne produit pas d'abord une sensation. La lumiere & les sons tombent sur tout le corps, & ne peuvent par conséquent qu'exciter quelque mouvement dans les nerfs qui aboutissent aux extrémités du corps: il n'y a cependant que les nerfs proportionnés à ces matieres qui en soient affectés au point d'exciter une sensation. L'œil reçoit aussi bien que l'oreille les impressions de l'air, que causent les sons, sans en rien faire sentir à l'ame; & la langue exposée à la lumiere ne cause pas la moindre sensation, quoique les nerfs en soient infailliblement frappés. Il faut donc à chaque genre de nerfs une impression particuliere, & une matiere propre à y exciter cette impression.

Ces

Ces matieres propres à chaque genre de nerfs me fourniront les diſtinctions des ſens. J'appelle un nerf *ſubtil* ou *groſſier*, celui dont la matiere propre eſt telle, quoique je ne veuille pas prétendre pour cela que les nerfs ſoient en eux-mêmes tels. Dans ce ſens les nerfs optiques ſont les plus ſubtils, la lumiere, qui eſt leur matiere propre, étant la plus ſubtile de toutes celles qui frappent ſenſiblement nos organes. Les nerfs de l'ouie tiennent le ſecond rang, l'air étant la matiere la plus ſubtile après celle de la lumiere; l'odorat & le goût viennent enſuite, & le ſentiment du toucher a les nerfs les plus groſſiers dans ce ſens.

Le mouvement excité dans les nerfs doit être proportionné à la quantité du choc que cauſe la matiere, & la quantité de la ſenſation eſt toujours proportionnée, ſelon le premier principe, à la quantité de mouvement des nerfs. J'appellerai dans la ſuite *ſenſibilité*, ou *vivacité*, la quantité de ſenſation.

Si nous étions donc en état de comparer les différentes quantités de mouvement dans les ſens différents, nous

pourrions déterminer exactement la proportion de sensibilité de chaque espece de sensation. Cette détermination suppose deux choses, la quantité de la matiere qui frappe, & sa vîtesse. Voilà ce que l'on peut dire en général sur le mouvement qui se fait dans les nerfs. Il importe de l'examiner un peu plus particulierement.

L'action des matieres sur les organes des sens nous paroît continuée, nous nous la représentons comme une espece de pression non interrompue. Un ton, par exemple, paroît frapper les nerfs sans aucune interruption, aussi longtemps qu'il dure. Mais on sçait, par des recherches certaines, que ce qui paroît une pression, ou une action non interrompue, n'est qu'une succession interrompue de coups ou d'impulsions, qui se suivent de si près, que la connoissance de l'intervalle nous échappe. Car, comme l'œil ne peut distinguer des distances trop petites, & qu'il se représente comme contigues deux molecules de matière qui sont fort proches l'une de l'autre, sans pourtant se toucher, de même nous ne pouvons plus appercevoir les intervalles des temps, dès

dès qu'ils sont d'une certaine briéveté. Ainsi, quoique le son ne consiste que dans une infinité de coups, ou de chocs réitérés, il nous paroît un seul mouvement continu.

Il en est de même de la lumiere. Le mouvement que les nerfs de l'œil reçoivent, n'est qu'une infinité d'impulsions qui se succedent avec une grande rapidité. Voilà ce dont tout le monde conviendra, quant à ces deux sens principaux.

Pour les autres sens, il est très-difficile de bien déterminer la maniere dont leurs matieres propres les affectent : mais il y a toute apparence qu'ils sont en cela analogues aux deux principaux. En effet, comment expliqueroit-on l'action des matieres odoriférantes, ou des saveurs, si ce n'est par une succession d'impulsions. Une seule particule, qui frappe une seule fois, ne peut exciter qu'une sensation momentanée ; il faut nécessairement des coups réitérés pour donner une durée sensible à la sensation. On ne peut pas dire que les nerfs reçoivent un mouvement de vibration, qu'ils conservent pendant un temps sensible ; les nerfs ne sont point

des cordes tendues, ni des corps rigides. Car dans ce cas, une seule impression momentanée feroit durer les sensations, ce qui répugne à l'expérience. En effet, dès qu'on ferme l'œil, dès qu'on bouche l'oreille, les sensations cessent : au lieu qu'elles continueroient, si les nerfs avoient un mouvement sensible de vibration (*).

Sur ces remarques se fonde mon second principe général; sçavoir, *que toute sensation totale est composée d'un* grand

---

(*) Cette suposition paroît confirmée par une expérience assez curieuse. Si l'on joint deux pieces, une de plomb, & l'autre d'argent, de sorte que les deux bords fassent un même plan, & qu'on les approche sur la langue on en sentira quelque goût, assez approchant au goût du vitriol de fer, pendant que chaque piece à part ne donne aucune trace de ce goût. Il n'est pas probable, que par cette jonction des deux métaux, il arrive quelque solution de l'un ou de l'autre, & que les particules dissoutes s'insinuent dans la langue. Il faut donc conclurre, que la jonction de ces métaux opere dans l'un ou l'autre, ou dans tous les deux, une vibration dans leurs particules, & que cette vibration, qui doit nécessairement affecter les nerfs de la langue, y produise le goût mentionné.

grand nombre de ſenſations momentanées, qui ſe ſuccedent avec une rapidité à ne point laiſſer entrevoir les momens de temps qui s'écoulent d'un coup à l'autre.

Partant maintenant de ces deux principes, il me ſemble qu'il n'eſt plus fort difficile d'expliquer la différence des ſenſations, ni de trouver les qualités qui les rendent agréables ou déſagréables, douces ou pénibles. Commençons par diſtinguer les ſenſations en ſimples & composées. J'appelle une ſenſation ſimple celle qui eſt cauſée par des impreſſions ſuivies de même force, comme par exemple, par un ton uniforme, ou par une couleur ſimple. Les ſenſations compoſées ſont cauſées par pluſieurs impreſſions différentes, qui agiſſent à la fois, comme quand on entend pluſieurs tons en même temps.

Les ſenſations ſimples nous préſentent deux choſes à diſtinguer; ſçavoir, 1°, les impreſſions momentanées en elles-mêmes, & 2°, la nature de leur ſucceſſion.

Les impreſſions momentanées n'étant que de ſimples chocs, ne nous préſentent à diſtinguer que la quantité du mouvement, qui les rend plus ou

 moins

moins fortes. Je nommerai *moment de sensation*, la perception que l'ame ressent d'une impression momentanée. Il est visible, que ces moments ne pouvant différer, que par leur quantité, ne sont que des perceptions simples, plus ou moins sensibles.

Nous ne trouvons donc rien dans les moments de sensation, qui puisse les rendre agréables ou desagréables, qu'entant que la vivacité peut les rendre tels. Or il est visible, que cela dépend des circonstances, & ne peut être décidé d'une maniere absolue. Quand un homme, par exemple a passé quelque temps dans un état de perceptions foibles, alors une sensation forte ne peut que lui être désagréable. Cela arrive quand on est réveillé par un grand bruit. Cette sensation forte, qui succede tout d'un coup à des perceptions fort foibles, est désagréable, & elle ne le seroit point dans l'état de la veille.

Ces moments peuvent être si forts, qu'au lieu de toucher les nerfs ils les ébranlent; & alors le mouvement se communique à d'autres nerfs, & se distribue par une grande partie du corps, ou par le systême entier des nerfs. Alors l'ame

l'ame sent une infinité de coups à la fois, & se voit pour ainsi dire fortement attaquée d'une infinité d'endroits d'où nait une confusion, qui est fort désagréable, si elle est bien forte. Il me semble qu'on peut expliquer par cette raison le désagrément qui accompagne toutes les sensations trop fortes, & celles mêmes qui d'ailleurs sont agréables. On sçait que toute sensation véhémente a quelque chose de désagréable.

Cela me conduit à une autre remarque, qui me paroît fort importante, parce qu'elle rend raison de la diversité des goûts, qui vient des tempéraments. On sçait, qu'un homme d'un tempérament vigoureux, qui a beaucoup de vivacité, est ordinairement plus sensible aux plaisirs des sens, qu'aux autres plaisirs. Si l'on suppose que la difference des tempéraments consiste dans les nerfs plus ou moins sensibles, l'explication de la difference des goûts, suit fort naturellement des principes établis. L'homme d'un tempérament vigoureux sent tout plus vivement qu'un autre. La force des sensations lui est devenue naturelle par la coutume. Cette vivacité doit naturel-

lement ſe communiquer à l'ame, qui par cette raiſon aimera toujours préférablement les plaiſirs, qui ſont les plus vifs, c'eſt-à-dire, les plaiſirs des ſens, elle cherchera même une plus grande vivacité, dans les autres plaiſirs, qui ne viennent pas des ſens ; qu'un tempérament moins vif.

Cette conſidération ſeule des impreſſions momentanées, nous fournit encore des principes pour comparer les ſens entr'eux, à l'égard de la vivacité des ſenſations qu'ils excitent. L'expérience nous apprend, que la vivacité des ſenſations s'accroît à proportion de la groſſiereté des nerfs. La vûe produit les ſenſations les moins vives, & le ſens du toucher produit les plus fortes ; les autres ſens excitent des ſenſations proportionnées à la groſſiereté de leurs nerfs, ou de leurs matieres propres. Qu'eſt-ce que le plaiſir que nous cauſent les couleurs de l'arc-en-ciel au prix de celui qu'excite l'harmonie? Et combien foible eſt le plaiſir du plus beau concert, en comparaiſon de celui que nous cauſe un ſens beaucoup plus groſſier? les plaiſirs des ſens ſubtils, reſſemblent en cela à un doux zéphir, &

& ceux du toucher à un vent impétueux auquel on a de la peine à résister. Il en est de même de la vivacité des sensations désagréables. Ni l'œil, ni l'oreille, ni l'odorat, ne peuvent jamais être blessés d'un objet, jusqu'à faire sentir à l'ame, ce qu'on appelle douleur ; ils peuvent exciter des sentiments fort désagréables, ou une forte aversion ; mais c'est au sens du toucher à causer des douleurs. La raison en est palpable. Les sens les plus subtils sont ceux qui sont touchés par les matieres les plus subtiles, qui par conséquent ne peuvent faire que des impressions légeres sur les nerfs ; & ces impressions ne peuvent par conséquent produire que des sensations fort douces. Si donc les nerfs de l'œil étoient touchés d'une maniere qui fut entierement semblable à celle dont quelqu'autre objet agit sur un autre sens, le plaisir ou déplaisir, qu'on ressentiroit de ces deux impressions, seroit proportionné à la quantité du mouvement produit dans les nerfs. Si nous étions en état de connoître les masses des matieres propres des sens & la vîtesse de leur impulsion, nous aurions des déterminations géométriques des

proportions de vivacité des sensations, que les sens excitent. Supposé, par exemple que les masses spécifiques de la lumiere & des sons soient comme *m* à M, & leur vîtesse comme V à *v*; la vivacité du sens de la vue, sera à la vivacité de l'ouie, comme ($V^2 m$ à $v^2 M$) (*).

Si l'on comprend bien ceci, on trouvera, que malgré la parfaite analogie qu'il y a entre les tons & les couleurs, l'idée d'une musique des yeux est fort creuse, parce que l'effet de cette musi-

(*) Il seroit à propos de réfuter ici l'opinion de quelques philosophes touchant la célérité de la lumiere, si le temps le permettoit. Ils donnent la vîtesse de la propagation de la lumiere, pour la célérité absolue de chaque particule, & font par là cette célérité presque infinie, de sorte, que l'expression V 2 *m* seroit plus grande que l'autre *v* 2 M. Et de là ils pourroient tirer une objection contre ma théorie. Mais il me semble, qu'il ne faut qu'un moment d'attention pour voir, que de la vîtesse de la communication du mouvement on ne peut rien conclurre pour la célérité absolue des particules. Je veux bien, que les particules de la lumiere frappent l'œil avec plus de vîtesse, que les particules de l'air ne frappent l'oreille par le son; mais je nie que ce soit dans la même raison qu'on observe entre la propagation de la lumiere & de celle des sons.

que sera toujours incomparablement plus foible, que celui de la véritable musique. Mais si à l'imitation de cette idée, on pouvoit trouver une musique pour les autres sens, pour l'odorat, pour le toucher, je suis assuré que l'effet en seroit merveilleux. Rien ne seroit plus facile alors, que de mettre à tout moment les hommes dans les sensations les plus vives. Mais il appartient bien moins à un philosophe de proposer un problême de cette nature qu'à un voluptueux de profession. Peut-être que sans ces inventions recherchées nous tirons actuellement des sens tout le plaisir qu'il faut pour nous exciter; & que d'en augmenter le nombre ou la vivacité, seroit nous faire perdre de vue les plaisirs d'un genre plus relevé.

Il s'offre ici encore une remarque assez curieuse sur la différence des sens. Ceux qui font les impressions les plus foibles sur l'ame, sont ceux qui approchent le plus de la spiritualité. Les idées purement intellectuelles frappent beaucoup moins que les sensations, mais elles sont plus distinctes, & par cela même il est plus facile de les rappeller à l'aide de la mémoire, qui nous

les peut repréfenter mille fois, & toujours avec la même clarté, qu'elles ont eu originairement. Les fenfations des couleurs frappent plus vivement, que les idées intellectuelles; mais l'imagination ne les rappelle pas auffi facilement que les idées; & ces *fenfations fecondaires*, fi je puis les appeller ainfi, frappent beaucoup moins que les véritables fenfations. L'arc-en-ciel que j'imagine, ne fait fur moi qu'une foible impreffion en comparaifon de l'arc réel. Plus on defcend maintenant aux fens inférieurs, plus on trouve qu'il eft difficile de fe rappeller par l'imagination les fenfations paffées, que ces fens groffiers ont produits. On fe rappelle plus facilement un ton qu'une odeur, le goût d'un certain fruit qu'une fenfation du fens du toucher. Il eft très-difficile dans les chaleurs de l'été de fe rappeller un peu vivement le friffon de l'hyver; & il y a une difference prefque infinie entre l'idée d'un friffon, & la fenfation même de cet état. Cela fait voir comment les fens s'élevent peu à peu pour approcher autant qu'il eft poffible de la fpiritualité. La Nature a fort fagement établi, que les plaifirs fenfuels fuffent

fussent moins susceptibles d'être rappellés par l'imagination que les plaisirs intellectuels ne le sont par la mémoire, & que les sensations les moins fortes, se répétassent plus facilement que celles qui sont plus vives. Quel motif auroit-on de se rendre capable de goûter les plaisirs intellectuels, si l'on avoit tant de facilité à se procurer les plaisirs sensuels en si grande abondance & à si bon prix? L'homme se seroit-il jamais élevé considérablement au-dessus des brutes sans cette disette de plaisirs sensuels? Mais je reviens à mon sujet.

Toutes les remarques que j'ai faites jusqu'ici sont tirées de la considération des momens de sensations, & de la subtilité ou grossiereté des sens. Ces momens ne m'ont point fourni dequoi expliquer l'agrément ou le désagrément des sensations, en tant que ces qualités ne dépendent point de la quantité de la sensation. Je vais présentement examiner la différence des sensations, qui provient de la succession des momens; peut-être y trouverons-nous la cause de l'agréable & du désagréable. Cette succession peut être ou *uniforme*, ou *variée*. Je nomme succession

uniforme celle où les impreſſions que les nerfs reçoivent ſe ſuccedent à intervalles égaux, & avec des forces égales, (comme les vibrations d'une corde qui ſont iſochrones,) ou des impreſſions qui ſe ſuccedent à intervalles inégaux & variés, ou bien par des ſucceſſions uniformes quant aux intervalles, mais variées quant à la force des moments.

Les ſenſations ſimples & uniformes ne peuvent différer que dans la célérité de la ſucceſſion, qui cauſe une différence dans les ſenſations. Nous ſçavons, par exemple, qu'un ton eſt plus ou moins aigu, ſelon que les vibrations du corps ſonore ſe ſuccedent avec plus ou moins de vîteſſe. Un ton eſt plus haut qu'un autre d'une octave entiere, ſi dans un temps égal le nombre des vibrations de la corde eſt double de celle de l'autre ; & il y a toute apparence, comme M. *Euler* le conjecture, qu'une couleur eſt plus ou moins vive, ſelon que la ſucceſſion des vibrations qui la produiſent eſt plus ou moins rapide.

Ces ſenſations uniformes doivent néceſſairement être agréables à l'ame, par

par cela même qu'elles sont régulieres. Il est vrai que l'ame ne sent que confusément cette succession réguliere; mais, selon notre premier principe, elle la sent nécessairement, & il est impossible que deux successions différentes produisent la même sensation. Une succession uniforme ayant de la beauté, comme on l'a vû par les principes établis dans le mémoire précédent, il faut que l'ame sente cette beauté, quoique confusément, & par conséquent elle ne peut qu'exciter un sentiment agréable. Cet agrément à la vérité ne peut être grand, vû qu'il n'y a point de variété, & que la variété fait l'ame du beau. Il me semble que l'agrément d'une sensation simple & uniforme doit être semblable à celui que l'ame goûte à se représenter une ligne droite, excepté que le premier doit être plus vif, à ce que j'ai remarqué plus haut. Les tons des cordes & les couleurs simples excitent ces sensations, & on trouvera toujours qu'elles ont de l'agrément, quoiqu'il soit bien foible en comparaison de celui qu'excite tout un systême lié de tons ou de couleurs. Par la même raison, la vivacité du plaisir qu'excitera

tera une ſenſation ſimple & uniforme produite par le toucher, excédera celle qui naîtroit d'un ſon, (toutes choſes d'ailleurs égales,) dans le même rapport qu'il y a entre la groſſiereté du ſens de l'attouchement & de celui de l'ouie.

Outre l'uniformité dans ces ſenſations, nous pouvons encore diſtinguer la célérité de la ſucceſſion, qui ſemble auſſi contribuer à nous rendre la ſenſation plus ou moins agréable. Il me ſemble que l'ame doit préférer une ſucceſſion plus rapide à une autre qui le ſeroit moins, parce que ſon action naturelle y trouve mieux ſon compte, en ce qu'elle eſt plus précipitée, d'où naît tout agrément, comme je l'ai prouvé dans le premier mémoire. De cette maniere, il me ſemble que nous devons préférer un ton aigu à un ton bas, une couleur vive à une couleur douce. Il faut toutefois que cette vîteſſe ait ſes bornes, au-delà deſquelles elle ceſſeroit de nous être agréable. Comme un orateur, qui parle trop lentement, nous ennuye, & qu'un autre, qui parleroit avec précipitation nous confondroit, & que tous les deux nous ſont

également

également désagréables, il me semble de même qu'une succession de sensations momentanées peut être trop lente, & une autre trop précipitée, pour nous être agréable. Selon ces remarques il y auroit, par exemple, dans la musique une certaine étendue de tons accommodée à nos tempéramens, de sorte que les tons ou plus hauts, ou plus bas, nous seroient toujours désagréables.

Je passe aux sensations variées. Il est clair qu'elles peuvent être agréables ou désagréables, selon la nature de la variété. Le second principe établi plus haut nous met en droit de conclure que l'ame doit nécessairement sentir, non seulement la différence entre une sensation uniforme & variée, mais encore toutes les différences entre deux sensations différemment variées, & elle ne peut pas être indifférente à leur égard. Une succession bien ordonnée, qui a beaucoup de beauté, ne peut jamais faire sur l'ame le même effet qu'une succession irréguliere. J'ai dit que l'agrément d'une succession simple & uniforme doit être semblable à l'agrément que l'esprit ressent de la beau-

té

té d'une ligne droite. On peut dire par les mêmes raisons, qu'une sensation simple, régulierement variée, doit exciter un plaisir semblable à celui qu'on a de la contemplation d'une ligne courbe, dont on connoît la génération. Ces successions ressemblent aux équations, qui expriment la nature des courbes, ou des progressions des nombres. Ces équations varient à l'infini, & il y a une infinité de degrés de beauté, qui est toujours en raison composée de l'unité & de la variété. Les sensations ne different donc des idées que les équations nous présentent, que par leur plus grande vivacité, & parce qu'on n'apperçoit la beauté des sensations que confusément, au lieu qu'on conçoit distinctement la beauté des équations algébriques. De-là, il s'ensuit qu'une belle succession doit exciter la sensation agréable, & une succession irréguliere la sensation désagréable; en un mot, que l'agrément ou le désagrément des sensations doit suivre en tout les mêmes regles que l'agrément ou le désagrément des perceptions purement intellectuelles.

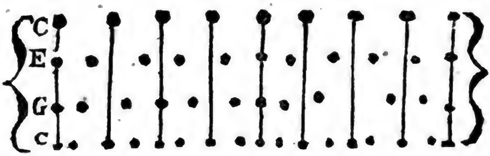
Les sensations composées doivent suivre

ſuivre les mêmes regles que je viens d'établir pour les ſenſations ſimples. Une ſenſation compoſée conſiſte en pluſieurs ſenſations ſimples différentes. Les nerfs d'un ſens peuvent en même temps être frappés de pluſieurs ſuites différentes d'impulſions. On peut entendre les tons de pluſieurs cordes différentes à la fois ; les ſels qui produiſent les ſaveurs peuvent être compoſés de pluſieurs eſpeces, dont chacune agit différemment, & ainſi des autres ſens. Il ſuit des principes établis dans le mémoire précédent, & de ceux que j'ai détaillé dans celui-ci, que les ſenſations compoſées ſeront agréables, ſi les différentes ſucceſſions d'impulſions momentanées, qui forment la ſenſation totale, ſont un tout régulier, & qu'elles ſeront déſagréables, ſi l'ordre n'y regne point.

Voilà donc les plaiſirs des ſens réduits au même principe d'où ſe déduiſent les plaiſirs de l'imagination & de l'entendement. Il n'eſt pas poſſible de vérifier cette théorie par l'expérience priſe des ſens, parce qu'elle ne nous apprend point les manieres dont les ſens ſont affectés par les objets. Il faut les

les deviner. Il se présente cependant un cas particulier touchant la sensation agréable que l'harmonie musicale excite dans l'ame, & que je tâcherai de déveloper pour confirmer par-là ma théorie. On sçait que les quatre tons de musique qui forment l'accord ou l'harmonie parfaite, excitent dans l'ame une sensation fort agréable, & que presque toutes les regles de la musique se tirent de-là. Cette harmonie parfaite consiste dans la vibration simultanée de quatre cordes, qu'on nomme l'unisson, la tierce majeure, la quinte, & l'octave. Les tons n'étant que des coups réitérés, qui se succedent par intervalles égaux, on peut représenter le ton d'une corde, comme M. *Euler* l'a fait dans son excellent ouvrage sur la théorie de la musique, par des points placés à distances égales & en lignes droites. Et puisqu'on peut déterminer par des calculs exacts le rapport des célérités dans la succession des coups de plusieurs cordes données, on peut représenter à la fois toute l'harmonie, c'est-à-dire, l'unité & la succession des coups, & par conséquent rendre intelligible à l'esprit la beauté de l'harmonie.

nie. J'ai exécuté cela dans la figure ci-jointe.



En mettant les noms des cordes au lieu des points, la ſucceſſion des coups de l'accord ſera telle

C				C
E		C		E
G	G	G	C	G

ccGEcGcEcEcGcEGcc &c.

Les points de la premiere ligne placés à diſtance égales repréſentent les coups de l'uniſſon ; ceux de la ſeconde ligne, les coups de la tierce majeure ; les points de la troiſieme & quatrieme ligne, les coups de la quinte & de l'octave, tous placés ſelon les proportions réelles de leurs ſucceſſions.

On voit d'un ſeul coup d'œil, que ces coups forment une progreſſion fort réguliere, mais aſſez variée, & qui par conſéquent a de la beauté intellectuelle.

tuelle. Au commencement on entend 4 coups à la fois, mais de différentes forces, que je désignerai par 1^1, 1^2, 1^3, 1^4. Après ce premier coup composé viennent successivement trois coups solitaires, puis deux à la fois, puis trois solitaires, mais dans un autre ordre que les précédents, ensuite trois à *la fois*, puis trois solitaires dans un autre ordre, après cela viennent les deux coups ensemble, puis trois solitaires, après quoi le même ordre recommence. Les concurrences de deux, trois, ou quatre coups, sont toujours les mêmes, sans varier, au lieu que les coups solitaires changent quatre fois d'ordre dans les combinaisons suivantes.

l'octave, la quinte, la tierce maj.	$1^4.1^3.1^2.$
la 5te, l' 8ve, la 3ce maj.	$1^3.1^4.1^2.$
la 3ce. l' 8ve, la 5te,	$1^2.1^4.1^4.$
la 3ce; la 5te, l' 8ve,	$1^2.1^3.1^4.$

Et toute la progression est représentée par celle-ci, en gardant les mêmes signes, & marquant sur une même colomne les coups simultanés.

1^1

1^1 1^1

1^2 1^2 1^2

1^3 1^1 1^3 1^1 1^3

$1^4\ 1^4\ 1^3\ 1^2\ 1^4\ 1^3\ 1^4\ 1^2\ 1^4\ 1^2\ 1^4\ 1^3\ 1^4\ 1^2\ 1^3\ 1^4\ 1^4$

On voit par-là que ce qui plaît à l'ame lorſqu'elle ſe le repréſente confuſément, par le moyen des ſens, plaît encore quand on peut l'expoſer diſtinctement à l'eſprit ; car cette ſucceſſion, quoique fort ſimple, a de la beauté, & excite dans l'eſprit le ſentiment agréable : ce qui ſert d'exemple pour confirmer la théorie établie.

Je pourrois m'arrêter ici, en ayant peut-être aſſez dit, pour prouver l'analogie qu'il y a entre les plaiſirs des ſens & les plaiſirs de l'eſprit. Je m'imagine cependant, qu'on pourroit trouver de la peine à concevoir comment quelques ſenſations de plaiſir ou de douleur, peuvent être ſi vives, juſqu'à ravir quelquefois à l'homme la connoiſſance de ſoi-même. Les remarques ſuivantes ſerviront à lever ces difficultés.

J'ai déja remarqué plus haut, pourquoi les ſenſations ſont plus fortes ou plus vives, que les idées intellectuelles ;

les; je trouve outre cette raiſon générale, encore deux raiſons particulieres. La premiere eſt, que les ſenſations, celles mêmes que j'ai appellées ſimples, nous viennent toujours par pluſieurs endroits à la fois. Je m'explique clairement. Il y a toujours un grand nombre de nerfs touchés en même-temps, ce qui doit augmenter la force de la ſenſation en raiſon de la multitude des nerfs. Suppoſons qu'une ſenſation ſimple, comme par exemple un ton, ne touche dans l'oreille qu'un ſeul nerf. J'ai remarqué que l'agrément que l'ame en a, eſt analogue à celui que l'eſprit reçoit par la conſidération d'une ligne droite. Mais une ſenſation eſt plus vive, qu'une ſimple idée. Suppoſons que les forces d'agrément dans ces deux cas, ſoient comme 1 à *m*, c'eſt-à-dire, que l'unité exprime la vivacité de l'agrément que cauſe la ligne droite, & que *m* exprime la vivacité de la ſenſation d'un ton reçu par un ſeul nerf. On conviendra que *m* eſt déja beaucoup plus grand que 1. Maintenant au lieu d'un nerf, qui porte cette ſenſation dans l'ame, mettons en un grand nombre *n*, puiſqu'il eſt certain, qu'il y en a toujours

toujours un très-grand nombre de touchés à la fois. La raison des vivacités sera donc comme 1 à *m n*. Or il est facile de voir, que la quantité *m n* sera toujours un nombre fort grand. De-là il s'ensuit, que lorsqu'il s'offre deux objets également beaux, dont l'un soit purement intellectuel, & l'autre sensuel, celui-ci excitera un agrément beaucoup plus grand, que celui qui sera excité par l'autre. Or, s'il y a des objets purement intellectuels, qui excitent un très-sensible plaisir dans l'ame, comme il y en a surement, on comprendra l'effet que doit faire un objet sensuel également beau. On peut sentir la grande difference que le nombre des nerfs affectés cause dans la quantité de l'agrément. Si dans les chaleurs de l'été, lorsque tout votre corps est échauffé, vous soufflez un air frais sur une main, cela vous causera une sensation agréable; mais exposez le corps entier à un vent frais, la douce volupté que vous sentirez alors, vous sera bientôt oublier la foible sensation qu'une main vous avoit causée.

La seconde raison particuliere, qui augmente l'intensité des sensations,

c'eſt la communication des nerfs, dont j'ai déja dit un mot plus haut. Lorſqu'un objet touche les nerfs ſi fortement, qu'il les ébranle, ils communiquent leur mouvement à d'autres, & ceux-ci en font de même, de ſorte qu'il arrive ſouvent, que le mouvement ſe communique au ſyſtême entier des nerfs. On voit cela viſiblement dans les odeurs fortes qui cauſent des convulſions par tout le corps, dans la muſique avec laquelle on guérit ceux qui ſont piqués par la tarentule, & dans beaucoup d'autres exemples (*).

On voit bien que dans ces circonſtances, la ſenſation doit être exceſſivement grande. L'ame ſe ſent alors at-

(*) J'ai oüi dire, que moyennant une certaine muſique, jouée près de la ſurface de l'eau, on peut arrêter certaines eſpeces de poiſſon, juſqu'à les prendre, ſans qu'ils cherchent à s'échaper; ſi le fait eſt vrai, on peut l'expliquer facilement par ces principes. L'effet merveilleux d'un poiſſon de mer, nommé la Torpille, qui cauſe un engourdiſſement total au bras ou au pied avec lequel on le touche, appartient encore à la claſſe de ces phénomenes, qui s'expliquent par la communication des nerfs.

taquée

taquée par une infinité d'endroits; elle ne ſçait de quel côté elle doit préférablement tourner ſon attention. Si la ſenſation eſt agréable en elle-même, & ſi elle n'excede pas dans ces circonſtances un certain degré de force, elle cauſe l'état le plus délicieux à l'ame. Je ne ſçais, ſi dans aucune langue on exprime auſſi-bien cet état que dans l'allemande, où l'on le déſigne par le nom de *holde wehemuth*, ce qui ſignifieroit en françois, *une inquiétude infiniment douce*. Mais ſi les mouvemens des nerfs ſont trop forts, on conçoit bien, que cet état doit dégénérer en évanouiſſement, & en inſenſibilité générale, ſoit que la ſenſation ſoit agréable en elle-même, ou douloureuſe (*):

(*) Il y a deux cauſes de l'évanouiſſement, l'une corporelle, & l'autre intellectuelle. Une joye ou une affliction exceſſive la produiſent, comme une douleur exceſſive dans le corps, ou comme une odeur. Les deux cas me paroiſſent avoir cela de commun, qu'ils préſentent à la fois à l'ame une infinité d'idées ou de ſenſations, dans leſquelles elle ſe perd, ne ſçachant où s'arrêter. On conçoit, (je le conçois au moins) comment dans de pareilles circonſtances on perd la connoiſſance pour quelques moments.

 car

car l'ame étant attaquée trop fortement par une infinité de sensations à la fois, il lui est impossible de rien distinguer; elle se confond & tombe dans un état de perceptions obscures.

Voilà, si je ne me trompe des décisions assez claires & peu douteuses, pour qui voudra bien peser tout ce qui a été dit plus haut. Je finirai donc par quelques réflexions, qui tiennent plus immédiatement à la pratique, que les spéculations précédentes: car je ne crois pas m'éloigner du but principal que je me suis proposé dans ces recherches, si je tâche de transporter, s'il m'est permis de parler ainsi, les spéculations dans la pratique. Je vais comparer les avantages & les désavantages des plaisirs des sens, sur les plaisirs intellectuels. *Ne craignons point*, (je me sers des expressions d'un illustre philosophe,) (*) *ne craignons point*, dit-il, *de comparer les plaisirs des sens, avec les plaisirs les plus intellectuels; ne nous faisons pas l'illusion de croire, qu'il y ait des plaisirs d'u-*

(*) Voyez l'*essai de philosophie morale* par M. de Maupertuis.

ture

ne nature moins noble les uns que les autres. En effet il ne s'agit pas ici de déclamations ni d'invectives contre les plaisirs des sens, ni de railleries contre les plaisirs intellectuels. Il s'agit de décisions justes, tirées de la nature des choses: nous ne risquons rien, tant que nous nous tenons uniquement à des corollaires, qui découlent naturellement des principes avoués.

Il me semble, qu'il faut être bien aveugle pour ne pas voir du premier coup d'œil, que les uns & les autres de ces plaisirs ont été sagement accordés aux hommes, pour en jouir avec prudence, & avec cette sage économie, qui seule peut rendre ces deux especes de plaisirs dignes de l'homme raisonnable. Nous serions également à plaindre, si l'une ou l'autre espece nous étoit refusée; nous serions même inutiles au monde.

Les plaisirs des sens ont leurs avantages sur les plaisirs intellectuels; & ceux-ci de leur côté ont des avantages sur ceux des sens. Tâchons de les comparer, & de peser les uns contre les autres avec la même franchise, avec laquelle *Plutarque* a comparé les vertus

& les vices des héros de l'antiquité.

Le premier avantage qu'ont les plaisirs des sens sur les plaisirs intellectuels, c'est l'excès de leur sensibilité. Nous avons vû, que les plaisirs sensuels sont pour ainsi dire, les corps dont les plaisirs intellectuels ne sont que les ombres. Or le plaisir étant l'intérêt de la nature humaine, comme je l'ai remarqué ailleurs, il est visible que (toutes choses d'ailleurs égales) les plaisirs les plus grands, sont les plus desirables.

Mais ce premier avantage des plaisirs des sens, peut dégénérer en désavantage pour eux, & cela de deux manieres. 1°. La plus grande sensibilité regarde aussi bien les peines ou les sentiments douloureux que les plaisirs; donc les désagréments intellectuels, que les objets nous causent, ne sont aussi que les ombres des douleurs des sens; &, comme l'a très-bien remarqué le célebre philosophe que j'ai cité, la douleur entre par mille portes dans l'ame, au lieu qu'il n'y en a que peu dans le corps qui donnent passage au plaisir. Voici donc le premier avantage des objets intellectuels sur les sensuels; de quelque difformité que soient ces objets, ils

ils ne nous causent jamais de douleurs.

Je remarque en second lieu, que les plaisirs des sens perdent beaucoup de leur premier avantage, parce qu'ils excitent en nous de fortes & de dangereuses passions, qui quelquefois dégénerent même en fureur; & c'est une suite inévitable de la vivacité de ces plaisirs. Ces passions entraînent souvent les pauvres mortels dans un gouffre de maux, & dans une ruine inévitable, & les privent quelquefois de tous les avantages que l'homme a naturellement sur les bêtes. Les exemples n'en sont que trop connus, & ils deshonorent trop la nature humaine, pour être cités. Les plaisirs de l'entendement plus doux, & pour ainsi dire plus innocents, bien loin de dégrader l'ame par des passions qui la menent à des excès honteux, lui inspirent la douceur & la tranquillité, l'élevent, pour ainsi dire, au-dessus de la poussiere à laquelle les sens l'attachent; & tirent l'homme en quelque maniere de la classe des animaux, pour le mettre au niveau des intelligences supérieures. Voilà le second avantage des plaisirs intellectuels.

Le second avantage des plaisirs des sens, consiste en ce que l'ame les peut goûter sans avoir une connoissance distincte des causes qui les produisent; ils ne supposent ni études, ni lumieres, ni application, conditions indispensables pour goûter les plaisirs intellectuels, comme je l'ai prouvé dans le mémoire précédent. C'est en cela que les plaisirs des sens sont plus faciles, & pour m'exprimer ainsi, à meilleur marché que les autres. Les plaisirs des sens sont accordés à la partie animale de notre nature; ils tiennent lieu des raisonnements, là où l'on ne peut pas raisonner. Mais ce même avantage tourne encore au désavantage des plaisirs sensuels. Car, faute de connoissance distincte, l'imagination, comme je l'ai fait observer ci-dessus, n'est guere en état de nous les rappeller.

C'est par-là que les plaisirs intellectuels obtiennent un troisieme avantage sur les plaisirs sensuels; on peut se les rappeller aussi souvent que l'on veut, sans que l'effet en soit diminué. Un beau discours qui nous a ravi lorsque nous l'avons entendu prononcer, peut nous faire le même plaisir aussi souvent,

vent, que la mémoire nous permet de nous le rappeller; au lieu qu'un repas délicieux, qu on se rappelle à l'aide de l'imagination, ne nous présente que l'ombre du plaisir goûté, & peut-être même des regrets. Les objets intellectuels sont des biens dont nous avons l'entiere possession; ils s'enracinent au fonds de l'ame, & ne peuvent jamais lui être ravis; au lieu que les objets sensuels étant hors de nous-mêmes, nous sont en quelque maniere étrangers & mal assurés. Nous ne sommes pas les maîtres de les avoir quand il nous plaît; il faut un concours de circonstances pour les obtenir, & la possession ne nous en reste, que pendant que nous les goûtons.

Les deux avantages des plaisirs sensuels, que je viens d'indiquer, sont les seuls que je leur connoisse. Mais les plaisirs intellectuels ont, outre les avantages dont j'ai fait mention, une prérogative très-importante. On ne sçauroit les goûter sans perfectionner ses facultés intellectuelles. Ils sont donc autant de motifs pour nous porter à la perfection de notre nature, perfection dans laquelle consiste *le souverain bien.*

Les plaiſirs des ſens au contraire, ne tendent qu'à notre conſervation, & pouſſés un peu au-delà de leurs bornes, ils contribuent même à notre deſtruction. Or, de même qu'*Alexandre* diſoit, qu'il avoit plus d'obligation a ſon précepteur *Ariſtote*, qu'à ſon pere *Philippe*, en ce qu'il ne tenoit de celui-ci que l'exiſtence, au lieu qu'il devoit à l'autre l'exiſtence heureuſe ; nous pouvons dire avec plus de droit, que nous avons beaucoup plus d'obligation aux plaiſirs intellectuels qu'aux ſenſuels, en ce que nous devons à ceux-là la perfection de l'exiſtence, qui ſeul fait le prix de l'exiſtence même, & de la conſervation, que nous devons aux plaiſirs ſenſuels.

Je conclus donc pour la prééminence des plaiſirs intellectuels ſur les plaiſirs ſenſuels. Cependant, comme ces deux eſpeces de plaiſir tirent leur origine de la même ſource, on peut dire qu'elles ſont également nobles ; & que ceux de l'entendement ne ſont préférables qu'en ce que leurs avantages ſont plus grands.

Voilà juſqu'où j'ai pu pouſſer mes recherches ſur les plaiſirs des ſens, leur

origine & leur nature. Heureux, si j'ai pu mériter par-là l'approbation de cette illustre assemblée! (*) & plus heureux encore, si ce que j'en ai dit peut contribuer à l'avancement des sciences & de la sagesse!

(*) Ce mémoire a été lû dans l'assemblée publique qui se tint au mois de mai 1751.

16 RECHERCHES

RECHERCHES SUR L'ORIGINE DES SENTIMENTS AGRÉABLES ET DÉSAGRÉABLES;

PAR M. SULZER.

QUATRIEME PARTIE.

Des plaisirs moraux.

Je viens enfin à la derniere & la plus importante partie de ces recherches. J'entreprend d'expliquer l'origine de ce plaisir, que je nomme *moral*, parce qu'il nait des sentiments ou des actions, qu'on appelle morales. C'est ce plaisir qui accompagne & récompense les bonnes actions & les sentiments vertueux, qui sera le sujet de ces recherches. De tous les plaisirs, c'est celui qui mérite le plus d'être approfondi, parce qu'il produit & entretient la vertu. Personne ne seroit vertueux, si ce n'étoit un plaisir de l'être. Indiquer l'origine du plaisir moral, c'est autant que d'assigner le véritable fondement de la vertu même.

Je

Je me propose donc de rechercher ici de quelle maniere ce plaisir moral est produit dans l'ame. Mon dessein n'est pas de prouver que la vertu produit le plaisir moral ; c'est le fait que je suppose, & dont je tâcherai de découvrir les causes dans la nature de l'ame. Pour arriver à la solution de ce problême, nous avons deux choses à considérer ; sçavoir la nature de l'objet qui produit ce plaisir, & son rapport à la nature de l'ame.

Les objets que produisent le plaisir moral, ont cela de commun, qu'ils tendent au bonheur de quelque être intelligent. Il n'y a aucune vertu ni bonne action, ni bon sentiment qui n'ait cette propriété. La générosité, par exemple, la tendresse, l'amitié, la grandeur d'ame, toutes les vertus sociales, tendent visiblement au bonheur de celui qui en est l'objet. Le bonheur, selon la notion commune, est un état duquel il naît incomparablement plus d'agrément & de plaisir, que de peine. L'objet moral, en tendant au bonheur, aura donc la propriété de rendre l'homme plus susceptible de plaisir.

La nature & l'origine du plaisir que j'ai expliqué dans la premiere partie, nous met en état d'expliquer plus distinctement la nature de l'objet moral ; & nous pouvons assurer qu'il tend à perfectionner & à faciliter cette action naturelle de l'ame, qui est la véritable source de tout plaisir & sentiment agréable. Comme il y a deux moyens differents de perfectionner & de faciliter l'action naturelle de l'ame, il y a deux moyens aussi d'avancer le bonheur ; le premier consiste en ce qu'on fournit à l'ame les idées nécessaires pour son action, & le second en ce qu'on ôte les obstacles qui empêchent l'ame dans son action, & qui la rendent moins libre. J'avoue que ces idées ne sont pas brillantes, & qu'au premier coup d'œil elles n'offrent rien de fort important. Cependant comme je n'écris que pour des philosophes, mon unique soin est de proposer des idées, que je crois fondamentales, & prises de la véritable origine de ces choses. Je tâcherai pourtant de les éclaircir par une application à des idées plus vulgaires.

Je dis que le premier moyen de perfectionner l'action naturelle de l'ame, c'est

c'est-à-dire, d'avancer le bonheur, consiste en ce qu'on fournit à l'ame les idées nécessaires à son action. Pour éclaircir cela, supposons un homme sans ce qu'on appelle connoissances, sans instruction, renfermé dans un coin obscur du monde, où il ait peu occasion de voir ce qui se passe parmi le genre humain. Tout ce qui s'offre à lui est un petit nombre d'impressions sensuelles, & quelque peu d'idées qui appartiennent au sens commun. Avec cet esprit borné, cet homme n'est pas en état de jouir souvent du sentiment agréable. L'action de son ame, la source du plaisir, ne peut se développer; sur quoi travailleroit-elle? Les objets qui se présentent à son esprit, ne l'attachent point, parce que ce grand nombre d'idées, moyennant lesquelles on lie un objet avec d'autres, & qui le rendent intéressant, lui manquent. Il voit le ciel & la nature, sans qu'aucune idée intéressante naisse de ces sujets. Il reste dans une stupidité & dans une insensibilité pareille à celle des brutes. Que faudroit-il pour rendre cet homme là plus heureux? Lui fournir les idées nécessaires pour travailler dans son esprit

sur

ſur tous ces objets intéreſſants qu'il voit ; le produire dans le monde, pour lui en fournir d'autres que ſa ſolitude ne lui offre pas. En un mot, tout ce qu'on peut entreprendre pour rendre cet homme-là plus heureux, c'eſt de lui fournir les idées qui lui manquent. Voilà le premier moyen de perfectionner l'action naturelle de l'ame, dont j'ai parlé.

J'ai remarqué que le ſecond moyen conſiſte, en ce qu'on ôte les obſtacles, qui empêchent l'action libre de l'ame, ſans laquelle aucun ſentiment agréable n'eſt poſſible. Je ſuppoſe, pour accommoder cela aux notions communes, un homme auquel il ne manque rien du côté de l'eſprit & des connoiſſances, qui a en ſoi-même les matériaux néceſſaires, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, pour cette action de l'ame, qui produit le ſentiment agréable. Il y a mille choſes qui peuvent l'empêcher de profiter des tréſors, que ſon eſprit renferme, ſuppoſé qu'il lutte contre des infirmités du corps contre l'indigence, contre de fortes paſſions. Il ne ſera pas libre de travailler dans ſon eſprit, pour jouir du ſentiment agréable, puiſqu'à

chaque

chaque moment les sensations de son malheur, ou le feu de ses passions, l'interrompent dans son action. Otez la cause de ces interruptions ; rendez-lui l'esprit libre, & il sera heureux.

Voilà donc de quelle maniere on avance le bonheur d'un être intelligent en perfectionnant l'action naturelle de son ame. Pour revenir à notre sujet, nous voyons maintenant en quoi consiste la nature de l'objet moral ; il tend à perfectionner d'une maniere ou d'autre, l'action naturelle de l'ame. Examinez à quoi se réduit l'effet de toutes les vertus, de tous les beaux sentiments moraux, de toutes les bonnes actions, & vous trouverez que ce n'est qu'à ce que je viens d'indiquer. J'aurai occasion dans la suite, de le prouver par quelques exemples.

Après cette explication préliminaire, je me crois en état de rendre raison de tout plaisir moral. Il est donc question d'expliquer, pourquoi tout objet qui tend à avancer notre bonheur ou celui des autres êtres intelligents, excite en nous le sentiment agréable. Je commencerai par les objets moraux, relatifs à notre propre bonheur. Ces objets

jets nous préſentent donc l'idée d'une choſe qui tend à perfectionner & à faciliter l'action naturelle de l'ame, & qui par-là la rend plus ſuſceptible de plaiſir. Ils ſont donc comme les germes d'un grand nombre de plaiſirs futurs qui en naîtront. L'ame, en ſe repréſentant un tel objet, embraſſe en même temps dans ſa repréſentation cette multitude de plaiſirs futurs, elle y réfléchit, elle les deſire comme convenables à ſon goût eſſentiel, elle s'y attache & y précipite ſon action. Voilà préciſément le cas d'où doit naître le ſentiment agréable, comme je l'ai prouvé dans la premiere partie de ces recherches (*) Ce plaiſir eſt donc produit préciſément de la même maniere que le plaiſir intellectuel; & il vient de la même ſource que tous les autres plaiſirs dont j'ai déja traité. Je me flatte, que quiconque veut prendre la peine de bien réfléchir ſur ce qui ſe paſſe en lui en pareille occaſion, trouvera que cette explication eſt la véritable &

(*) Mémoires de l'académie pour l'année 1750. p. 67.

la

la seule qu'on peut donner de l'origine de ce plaisir moral, qui naît des objets relatifs à notre propre bonheur. Pour rendre cette explication plus intelligible, & pour en faciliter l'application à tous les plaisirs moraux, je donnerai ici l'analyse de deux ou trois cas particuliers.

Examinons d'abord les plaisirs qui viennent de l'amitié, & qui appartiennent aux plaisirs moraux les plus délicieux; mais laissons aux poëtes & aux orateurs les descriptions pompeuses, qui parlent à l'imagination plutôt qu'à l'entendement, & restons dans le vrai & dans le naturel. Les plaisirs de l'amitié en quoi consistent-ils ? Un ami nous offre une conversation aisée & agréable, dans laquelle nous suivons notre goût sans nous gêner. Nous lui communiquons les pensées & les remarques que la prudence nous oblige de cacher à tout autre; nous lui confions les sujets de nos plaisirs & de nos chagrins; il est le confident de nos secrets & de nos desseins, le conseiller dans nos affaires, il prend part & s'intéresse vivement à tout ce qui nous regarde. Voilà ceux des biens de l'amitié,

tié, qui regardent notre propre avantage. Maintenant j'examine à quoi tous ces avantages se réduisent. La conversation entre amis donne un cours libre à nos pensées les plus secrettes & les plus intéressantes ; par-là l'action de l'ame & le developement des idées devient plus libre. Car personne n'ignore combien on est gêné, quand on a quelque pensée ou quelque projet qui n'est pas mûr, & dont on n'ose pas parler. L'amitié nous permettant cela, & l'ami entrant dans nos idées, nous met en état de les déveloper davantage. Si nous avons quelque dessein, l'ame s'y attache, elle tourne tout ce qui y appartient de tous côtés ; on voudroit le communiquer pour en sçavoir des avis impartiaux, pour mettre au net les moyens les plus convenables ; si l'ami nous manque, l'esprit est contraint, & ne peut pas déveloper toutes les idées nécessaires ; l'amitié le délivre de cette contrainte. Nos plaisirs & nos chagrins sont un sujet continuel de nos pensées, & tout le monde sçait à quel point on est gêné, &, pour ainsi dire, arrêté dans le cours de ses pensées sur ces sujets, si on n'a personne à qui en parler. C'est l'ami

l'ami qui dénoue les liens qui nous ont gênés. Voilà donc à quoi ſe réduiſent tous ces avantages de l'amitié. Ils rendent l'ame plus libre dans le cours de ſes penſées.

Maintenant, toutes les fois que nous penſons à un ami, ces avantages s'offrent à notre eſprit & à l'imagination, quoique fort ſouvent très-confuſément; ils nous repréſentent l'ami comme l'auteur d'un grand nombre de plaiſirs futurs. Donc l'idée de l'ami renferme une infinité d'autres idées qui en ſuivent naturellement, & toutes les fois que l'ame s'attache à cette grande idée, elle peut s'abandonner au dévelopement des autres, qu'elle renferme. Voilà l'origine du plaiſir que nous ſentons en penſant à un ami. Il ſeroit très-facile, mais trop long, de faire la même analyſe à l'égard de tous les autres biens moraux. J'ajouterai ſeulement un ou deux exemples. Les biens de la fortune, quoi qu'en diſent quelques philoſophes, appartiennent auſſi aux biens moraux, & leur poſſeſſion produit le plaiſir. A quoi ſe réduiſent les avantages de ces biens? Premierement, ils nous mettent à l'abri de l'indigence & d'une dépendance

trop onéreuse. L'indigence & la dépendance nous empêchent mille fois de suivre le cours de nos pensées, & de pousser le dévelopement des idées auxquelles nous nous attachons; les biens de la fortune délivrent l'ame de cette contrainte dans son action. En second lieu, les biens de la fortune nous mettent en état d'exécuter quantité de projets, que l'homme ne peut se défendre de former continuellement, qui tendent à satisfaire aux desirs de notre caractere. Cela revient encore à ce que ces biens rendent l'ame libre dans son action, soit en ôtant les obstacles, soit en présentant les moyens nécessaires pour le dévelopement des idées, ou des projets. Les biens de la fortune sont donc dans le même cas, & excitent le sentiment agréable de la même maniere que l'amitié.

La modération, autre bien moral, de quelle maniere excite-t-elle le sentiment agréable? Elle est opposée aux emportements & aux desirs violents. Ces deux affections produisent le sentiment désagréable, parce qu'elles portent l'esprit à s'attacher fortement au dévelopement de ces idées impossibles,

bles, ou très-difficiles à déveloper. Car quand on desire une chose impossible par les circonstances, on cherche à déveloper une idée alors impossible. La modération fait plier l'esprit devant ces difficultés, ou devant l'impossibilité, & lui laisse la liberté de s'attacher à d'autres moins difficiles. Elle rend donc à l'ame la liberté de son action, & par cela même elle doit exciter le sentiment agréable.

Il me semble que ces exemples sont suffisans pour faire comprendre comment tous les biens moraux, qui regardent immédiatement notre propre bonheur, ne font que perfectionner, ou faciliter l'action naturelle de l'ame; d'où il est évident qu'ils excitent le sentiment agréable par le moyen de cette force essentielle de l'ame, que nous avons trouvé être la source de toutes les autres especes de plaisir.

Je viens maintenant à ces objets, qui tendent immédiatement au bonheur des autres, & qui ne laissent pas pour cela d'exciter en nous le sentiment agréable le plus doux & le plus délicieux. Les objets qui excitent ce sentiment en nous, ont le même effet

sur

ſur les autres, que ceux dont nous avons parlé ont ſur nous mêmes. Si je ſuis en état de prouver que le bonheur des autres doit faire ſur nous un effet ſemblable à celui que fait notre propre bonheur, j'aurai prouvé en même temps que l'objet moral, relatif au bonheur des autres, opere le ſentiment agréable de la même maniere que l'objet relatif à notre bonheur particulier.

Je remarque donc que chaque être intelligent eſt déterminé par ſa nature à participer à tous les biens & les maux des autres, *indépendamment de toute réflexion*. L'idée diſtincte d'un bien doit néceſſairement exciter en nous le ſentiment agréable, quand même ce bien ne nous appartient pas : car les idées ont le même effet, quoique moins fort que les choſes même. Je tâcherai de m'expliquer diſtinctement ſur une choſe que chacun peut ſentir intérieurement, & qui ne peut être propoſée que difficilement.

Quand on fait bien attention à ſoi-méme, on obſerve que les idées des choſes abſentes font ſur nous des impreſſions ſemblables à celles que feroient

roient les choses mêmes dont nous avons l'idée. Quand on peut se représenter vivement un orage dangereux sur mer, on sentira toujours quelque chose qui ressemble assez à la frayeur, & on sent cela plus fortement à proportion que l'idée de l'orage est distincte. La même chose nous arrive avec toutes les idées morales. L'acteur d'une piece dramatique n'a qu'à se représenter distinctement toutes les circonstances du personnage qu'il représente, & il ne manquera pas de sentir plus ou moins de la passion que celui qu'il représente auroit. On sçait qu'un comédien Grec tua son valet dans la colere où l'avoit jetté un sujet feint. Toutes les fois qu'on nous raconte de grands malheurs, nous nous sentons plus ou moins effrayés. De-là, il est clair que les idées des choses produisent un effet semblable à celui que les choses mêmes produisent. La raison en est évidente. Les accidens même ne different, quant à nous, des idées que nous en avons, qu'en ce que les impressions de ceux-ci sont plus vives. La douleur, par exemple, n'est qu'une idée, car c'est l'esprit qui en est affecté, qui ne

peut ſentir que des idées. Or, l'idée de la douleur ne differe de la ſenſation même de la douleur, qu'en ce qu'elle eſt plus frappante & plus fortement liée avec le reſte de nos idées; ce qui nous oblige d'y fixer notre attention.

Puis donc que l'idée d'un bien & d'un mal font ſur nous les mêmes impreſſions, quoique moins fortes, que le bien & le mal même qui ſe rapporte à notre bonheur, il eſt évident que le bien des autres, dont nous avons connoiſſance, doit par ſa nature exciter en nous le ſentiment agréable, & le mal le ſentiment déſagréable : ce qui confirme ma remarque fondamentale, que nous ſommes naturellement diſpoſés à participer aux biens & aux maux des autres.

J'aurois pu prouver cela par des obſervations immédiates priſes de l'expérience. Il eſt impoſſible que cette qualité de l'ame, que je viens de déduire des premiers principes, échappe à un obſervateur exact, parce qu'on peut l'obſerver tous les jours. Je vois un homme traîner un fardeau, qui paroît trop peſant pour ſes forces; il avance fort lentement & avec beaucoup de peine,

peine, à chaque pas qu'il a fait, ses forces paroissent épuisées. Je vois ses efforts & l'incertitude s'ils suffiront ou non pour son dessein, je commence à le considérer attentivement, je prens part à son dessein, ce fardeau m'inquiéte moi-même, je fais des gestes & des mouvements involontaires semblables aux siens, je retiens l'haleine, je pousse, je sue avec lui. Réussit-il? Je me sens soulagé, c'est comme si un de mes propres desseins avoit réussi; sinon je suis inquiet, & je voudrois lui aider. Cette participation de l'intérêt des autres peut être observée par tout. On fait la même chose pour un cheval trop chargé. Cette observation peut être confirmée surtout dans quelques spectacles. Ceux qui ont vû des jeux de course, ou de lutte, sçavent combien les spectateurs sont échauffés eux-mêmes par le parti qu'ils prennent à ces spectacles, sans aucune nécessité que celle de la nature même. Telle est la nature de notre ame, que dès que nous fixons notre attention sur quelque objet; nous sommes entraînés malgré nous à une suite d'idées liées nécessairement au sujet principal. C'est encore

par la même raison que nous nous intéressons pour les héros des histoires, des romans & des pieces dramatiques, quoique ces personnages qui nous intéressent tant, ne nous regardent en aucune maniere, ou que ce ne soient souvent que des êtres imaginaires.

Quand on réfléchit bien sur toutes les circonstances de ces observations, & sur les raisons que j'ai alléguées pour établir *à priori* cette qualité de l'ame, on verra clairement qu'elle est une suite nécessaire de la nature de tout être pensant, ou spirituel, & que ni la coutume, ni le préjugé, ni l'institution, n'ont aucune part à tout cela. J'ajoute cette seule restriction à ma proposition; cette participation a toujours lieu, à moins que quelque intérêt particulier & contraire n'agisse plus fortement. J'ai observé que je travaille intérieurement pour aider à un homme trop chargé d'un fardeau. Si c'est un canon qu'il traîne, & qu'il le fasse pour le placer avantageusement dans l'intention d'en tirer un coup sur moi, je fais le contraire de ce que j'ai remarqué. Mais cela ne fait point d'objection contre ma proposition. Il me suffit que la

la nature m'y détermine dans tous les cas où j'ai le jugement libre, & un intérêt qui ne ſoit pas contraire à celui de l'autre (*).

Maintenant, après avoir prouvé que le bien & le mal relatif au bonheur des autres, fait ſur nous un effet ſemblable à celui que font nos propres biens & maux, pourvu que notre attention s'y fixe, & que nous n'ayons point d'intérêts oppoſés, il ſera très-facile de faire voir l'origine de tout plaiſir moral qui réſulte du bonheur des autres.

Le ſentiment agréable & déſagréable, excité par notre propre état, vient de la premiere ſource de toutes nos affections, comme je l'ai prouvé plus haut; & puiſque les biens & les maux des autres operent ſur nous comme les nôtres même, quoique ordinairement avec moins de force, nos ſentiments,

(*) Il faut bien prendre garde de n'attribuer pas à la nature, ce qui n'eſt qu'une ſuite de ſa corruption. *Tacite* a fait cette faute, lorſqu'il dit: Inſita *mortalibus* natura *recentem aliorum felicitatem ægris oculis introſpiſcere.* Hiſt. Lib. II. La nature non corrompue opere préciſément le contraire.

qui en naissent, ont leur origine commune avec les sentiments excités par notre propre état. De-là, il suit que toute action morale, tout événement, tout sentiment, tout caractere, tendant à augmenter ou notre propre bonheur, ou celui des autres, excite le sentiment agréable par sa nature, & de la même maniere, ou par les mêmes forces de l'ame, qui l'excite à la considération du beau.

Je ne m'arrête pas à réfuter les opinions fausses sur l'origine du plaisir moral. Il me suffit d'avoir prouvé la véritable avec une évidence qu'on sentira mieux à proportion qu'on réfléchira sur tout ce que j'ai allégué pour la prouver. Au lieu d'une réfutation, je donnerai encore l'analyse d'un cas particulier, pour faire voir l'application de ma théorie.

Je lis dans Plutarque que le consul *T. Flamininus*, après avoir vaincu le roi Philippe de Macedoine ; fit proclamer à toutes les villes Grecques que Philippe avoit subjuguées & tenues en esclavage, & qui s'étoient assemblées pour les jeux isthmiques, que le sénat de Rome les déclaroit libres, qu'il les délivroit

délivroit de toutes garniſons, les affranchiſſoit de toute taille, ſubſide & impôts, pour les laiſſer vivre ſelon leurs loix & anciennes coutumes. Les Grecs, à l'ouie de cette déclaration, jetterent des cris de joie, ſe leverent & coururent ſaluer, embraſſer, & remercier leur libérateur, ſans plus ſe ſoucier des jeux pour leſquels ils étoient aſſemblés.

Ce trait d'hiſtoire excite en moi le ſentiment agréable le plus doux. En examinant ce qui ſe paſſe en moi à cette occaſion, je trouve d'abord l'idée de la tyrannie & du joug ſous lequel le roi Philippe avoit tenu ces Grecs. Cette idée me repréſente un nombre infini de gens libres peu auparavant, & tellement gênés à préſent par l'oppreſſion, qu'ils n'oſent plus agir ſelon leurs caracteres & ſelon leurs coutumes. Je conçois ces efforts continuels & ces ſouhaits qu'ils forment pour la liberté d'agir; mais je les vois arrêtés à chaque moment. Cela me gêne moi-même dans mes penſées, puiſque j'entre dans leurs peines. Tout d'un coup l'obſtacle qui avoit arrêté le cours des penſées d'une infinité d'ames, eſt levé.

Chacun ſe voit libre, & précipite l'action de ſon ame pour jouir d'avance de la liberté qu'elle aura de produire les idées auxquelles elle s'attachera. Une infinité de cas particuliers où ces peuples pourront profiter de cette liberté, ſe préſente à la fois; toute l'action, toute la vivacité de l'ame ne ſuffit pas à cette multitude d'idées qui ſe préſentent. Mon eſprit, ſemblable à un miroir, repréſente tout ce qui ſe paſſe dans l'eſprit de ces Grecs. Je m'oublie moi-même dans toutes ces réflexions; je me crois préſent à cet auguſte ſpectacle, je me réjouis, & je fais des cris de joie avec ce peuple heureux.

Voilà ce que je puis découvrir de ce qui ſe paſſe dans mon eſprit, à la lecture de l'endroit cité. Il paroît clairement de-là, que tout eſt conforme à l'explication que j'ai donnée, tant ſur l'origine du plaiſir en général, que du plaiſir moral en particulier. Je puis aſſurer ceux qui auront quelque peine à entrer dans ces idées, que je me ſuis appliqué depuis environ ſix ans, à faire la plus exacte attention à tout ce qui s'eſt paſſé dans mon eſprit chaque fois que je me ſentois agréablement touché

de

de quelque objet, & que j'ai toujours trouvé que tout se réduit à ce que je viens de proposer.

Je crois donc lire clairement dans mon esprit l'origine de tout plaisir, & voir que toutes ses especes viennent de la même source, & nommément de cette activité de l'ame, qui fait l'essence de tout être pensant. De sorte que le goût pour le sensuel, pour le beau, & le sentiment pour le bon, sont des affections jumelles, produites par la même cause. Ce sont les trois graces, nées d'une même mere.

Je ne finirois jamais, si je voulois donner le détail des conclusions que je puis tirer de cette théorie. J'indiquerai les principales. D'abord, cette théorie nous assure que les sentiments & les plaisirs moraux ne sont dûs ni au préjugé, ni à la coutume, ni à l'éducation. Ces ignorans, (qu'est-ce qui nous empêcheroit de les désigner par le nom qui leur convient?) ces ignorans, dis-je, qui ne trouvent d'autres fondements aux sentiments vertueux, que dans la superstition ou dans le préjugé, ne s'apperçoivent pas, qu'en soutenant leur dogme, ils soutiennent que

le goût pour les plaisirs des sens de l'imagination, n'est dû qu'au préjugé, pendant qu'ils sentent certainement que c'est bien la nature même qui les y porte. Il est évident par notre théorie, que la même main bienfaisante qui a mis dans notre ame les ressorts par lesquels sont produits les goûts qui tendent à notre conservation, y a planté en même temps les germes des vertus, & qu'étant vertueux on n'agit pas moins convenablement à la nature, qu'en se procurant d'autres plaisirs. L'homme est déterminé par son essence même à s'appliquer également à son bonheur & à celui de tous les êtres qui en sont susceptibles.

Il s'ensuit de-là que la vertu, bien loin d'être un pur nom, ou une chose d'institution, est une des premieres productions de la nature même. L'essence d'un être pensant ne pouvant être que cette force active, qui est la source de tout plaisir, il est impossible qu'il existe aucun être intelligent qui n'ait en soi-même les ressors qui produisent la vertu : car la vertu ne peut être que l'habitude d'avancer son bonheur & celui des autres êtres intelligens.

gens. Or, le desir d'avancer ce double bonheur étant une suite nécessaire de la nature, non seulement de l'ame, mais de toute intelligence, la vertu est la même, non seulement dans tout le genre humain, mais dans tout le vaste regne des êtres spirituels. Ceux qui s'élevent dans leurs méditations familieres jusqu'à l'être suprême, y trouvent la même vertu, par laquelle le bonheur général de l'univers sera produit dès que les choses auront mûri. C'est encore la même vertu & la même morale qui réunit sous une seule espece d'êtres moraux, ce nombre infini d'intelligences répandues dans les vastes espaces de l'univers avec le genre humain.

Cette théorie nous mene aussi à connoître à fonds la nature de l'obligation morale. Le plaisir moral est une suite nécessaire de la nature de l'ame & des facultés intellectuelles. Ce plaisir produit nécessairement les sentimens, les sentimens produisent les actions. C'est donc la nature immuable de l'être intelligent qui le porte aux actions morales, tout comme l'essence de l'aiman le porte à se diriger vers les poles. De-

là, il ſuit que chaque être penſant a dans ſa nature les motifs pour la pratique de la vertu, & que ces motifs ſubſiſtent & operent toujours, à moins que cet être ne ſorte hors de ſon état naturel. Il en eſt de l'ame comme du corps : tant que cette machine reſte dans ſon état naturel, tous les ſens font leurs fonctions, & le corps eſt dans l'état de ſanté. De même dans l'ame, ſi tout eſt naturel, les reſſorts produiront le goût pour le beau & pour le bon, & l'homme ſera heureux. Le grand intérêt de l'homme eſt donc de s'appliquer à ſuivre cette voix de la nature, qui le porte au beau & au bon. Ceux qui négligent cet intérêt ſont naturellement moins heureux que ceux qui l'obſervent.

C'eſt une remarque fort ordinaire, que l'eſprit n'influe pas ſur le cœur. Ce n'eſt certainement pas le raiſonnement qui a produit cette opinion ; on la croit fondée ſur l'expérience. Nos principes nous aideront à voir combien les qualités de l'eſprit peuvent influer ſur le caractere moral. Nous avons vû que les ſentimens moraux relatifs au bonheur d'autrui, naiſſent de la participa-

tion

tion à leurs biens & à leurs maux. J'ai dit que cette participation est naturelle. Mais il est facile de voir qu'elle suppose une circonstance, c'est l'attention & la clarté des idées au sujet de l'état des autres. Les sentimens ne naissent pas avec l'homme, non plus que les passions; il n'apporte au monde, comme je l'ai remarqué ailleurs, que la force essentielle de son ame, d'où naissent successivement toutes les autres affections. Un homme renfermé en lui-même, qui ne fait attention qu'à lui seul, & ne tourne jamais ses yeux que sur ce qui est relatif à son propre individu (*), ne peut avoir beaucoup de sentimens. Il sera farouche & inhumain; car ce qui n'entre pas dans son esprit ne peut pas le toucher. Il passe devant un malheureux sans y fixer son attention; par conséquent il n'a qu'une idée très-légere de l'état d'autrui. Outre l'attention, la réflexion est une qualité d'esprit extrêmement nécessaire pour former les sentimens moraux. C'est à

(*) Les Anglois ont une expression très-propre pour désigner ce caractere, ou ce défaut, en le nommant *Selfishness*.

la réflexion qu'on doit cette clarté des idées, qui engage l'eſprit à s'y attacher. L'exemple que j'ai apporté plus haut de *Plutarque*, fait voir qu'il faut bien des réflexions pour entrer dans la joie des Grecs délivrés de l'oppreſſion de *Philippe*. Il eſt impoſſible d'avoir une idée attachante de leur joie, quand on ne réfléchit pas ſur ce qu'ils étoient avant leur délivrance, & ſur ce qu'ils alloient devenir après. Une infinité d'idées particulieres entrent dans l'idée générale de leur état préſent à la proclamation de la liberté. Un homme ſans réflexion, qui néglige d'entrer dans ce détail, reſtera froid au récit de cet événement. On ſentira cela avec plus d'évidence encore, ſi l'on fait réflexion ſur le peu d'impreſſion que fait un récit qui n'eſt pas circonſtancié. Quand on vous dit qu'une petite armée de dix mille Grecs, étant entourée par des ennemis dans un pays inconnu, fut obligée de faire une marche de pluſieurs centaines de lieues, toujours en combattant, ou contre les ennemis, ou contre les éléments, & qu'elle ſe tira heureuſement de cet embarras, vous ne ſentez pas grand'choſe à ce ré-

cit

oit mutilé. Mais lisez cette retraite dans *Xenophon*, vous vous sentirez touché de la plus grande admiration pour le courage & la valeur de ces Grecs, & vous aurez de la peine à retenir des larmes de joie, quand vous les sentirez hors de danger. Vous auriez sans doute été plus touché encore, si vous aviez été témoin de plusieurs circonstances que l'historien n'a pû vous peindre (*).

Il est donc très-évident que ce sont des qualités de l'esprit; sçavoir, l'attention, la réflexion & la pénétration, qui produisent & fortifient les sentimens moraux. L'homme stupide ou volage ne peut avoir ni beaucoup de sentiment, ni beaucoup de vertu. C'est la raison sans doute pourquoi les nations barbares & grossieres montrent si peu d'humanité & si peu de sentimens, au lieu qu'il s'en trouve beaucoup chez les nations polies. C'est sur ce principe qu'est fondée cette belle remarque des anciens

(*) C'est le grand art de l'orateur & du poëte, que de bien peindre toutes les circonstances, qui rendent l'idée totale d'un événement plus frappante. C'est le seul moyen de parler au cœur.

anciens sur l'utilité de l'étude : *emollit mores, nec sinit esse feros :* car, plus on s'est appliqué aux lettres, plus on acquiert ces deux qualités requises pour avoir des sentimens.

Il faut remarquer aussi que le tempérament du corps peut contribuer à rendre le cœur plus ou moins sensible : car il est très-certain que la vivacité de l'impression que font les idées sur l'esprit, dépend beaucoup des nerfs. Un homme stupide ne reçoit que très-rarement des impressions assez fortes, pour l'obliger de s'y attacher. Il n'aura pas le cœur fort sensible.

Ces remarques pourront être fort utiles à ceux dont le devoir est d'inspirer des sentimens moraux à d'autres. Pour faire un homme moralement bon, il faut commencer par exciter en lui une attention exacte à ce qui regarde ses semblables. Cette maxime de l'honnête *Chrêmès* dans Terence : *homo sum, humani à me nil alienum puto*, fait la base de la morale. Cette attention s'acquiert par l'exercice. Après cela, on doit tâcher d'accoutumer ceux qu'on veut rendre sensibles à la réflexion sur tout ce qu'ils voyent, afin

afin qu'ils entrent bien dans les détails qui operent le plus ſur l'eſprit. Et comme l'expérience contribue beaucoup à remplir le cœur de ſentimens, on peut y ſuppléer lorſqu'elle manque par l'hiſtoire, la poëſie & les fables. Il eſt très-certain que des peines des autres, on ſent infiniment mieux celles qu'on a éprouvées ſoi-même, que celles qu'on n'a point eues. Comme les orateurs, les poëtes, les auteurs de romans, s'appliquent à peindre tout avec beaucoup d'art, on peut les employer fort utilement pour ſuppléer à l'expérience même.

Mais je m'écarte trop loin de mon ſujet. Je finirai par quelques réflexions ſur l'eſtimation de l'importance du plaiſir moral. J'ai donné à la fin du mémoire précédent une comparaiſon des plaiſirs des ſens & des plaiſirs intellectuels. Il manqueroit un article eſſentiel à ces réflexions, ſi je ne comparois pas les plaiſirs moraux aux autres. J'ai prouvé dans la partie précédente que les plaiſirs intellectuels, à tout prendre, méritent la préférence ſur les plaiſirs des ſens; & il eſt facile de faire voir que les plaiſirs moraux l'emportent de beaucoup

beaucoup ſur les plaiſirs intellectuels. La plus grande partie des plaiſirs intellectuels ſuppoſent beaucoup d'étude & de connoiſſances, & ne ſont point pour le grand nombre des hommes. Le plaiſir moral, qui tient plus immédiatement à l'eſſence de l'ame, ne ſuppoſe que des qualités d'eſprit générales & faciles à acquérir ; il eſt par conſéquent à la portée de tout le monde. Il eſt très-certain que rien ne coûte moins que le plaiſir moral. Dès qu'on s'eſt accoutumé à regarder les autres hommes comme une partie de nous-même, on eſt ami du genre humain. Sa proſpérité nous fait plaiſir. Outre cette participation générale, on peut jouir du plaiſir moral dans tout état & dans toute condition. L'homme le plus renfermé connoît un certain nombre de gens à ſa portée ; & il peut, s'il le veut ſeulement, leur rendre ſervice, les tirer d'embarras, leur procurer des douceurs dont il profite en même temps avec eux. Mais on voit auſſi que cette jouiſſance facile du plaiſir moral ſuppoſe la plus grande liaiſon poſſible avec le genre humain ; rien n'eſt plus contraire à l'étendue du plaiſir moral que

que la misantropie & la vie retirée.

La seconde raison, qui prouve la préférence du plaisir moral sur le plaisir intellectuel, est que le plaisir moral est en lui-même plus fort que le plaisir intellectuel. Les objets de celui-ci sont des spéculations, qui en elles-mêmes ne touchent que foiblement (*). Ceux qui excitent le plaisir moral sont ordinairement des choses sensibles, & qui tiennent immédiatement au bonheur. L'expérience confirme cela. Le plus grand nombre des passions naissent des objets moraux; il en naît très-peu des idées purement intellectuelles, preuve que celles-ci agissent avec moins de force sur l'esprit que les autres. Outre cela les objets moraux sont ordinairement beaucoup plus composés que les idées spéculatives. Il s'agit là souvent de choses qui s'étendent sur l'existence entiere d'un être intellectuel, ou du bonheur même de plusieurs. Cela rend les idées morales si composées, qu'on

(*) Voyez la comparaison à la fin du mémoire précédent.

entierement;

ne vient pas à bout de les déveloper entierement ; ce qui donne une très-grande vivacité au plaisir qui en résulte. Si, par un service bien placé, je puis répandre la douceur sur la vie entiere d'un homme, ou d'une famille, d'un peuple même, quel nombre infini d'idées qui découlent d'une seule ! Quel plaisir de parcourir tous ces momens heureux qui naissent de cette seule action !

Enfin le plaisir moral a encore cet avantage, qu'il amene naturellement d'autres plaisirs moraux. En me montrant juste, bienfaisant, officieux, sincere, mes actions influent sur le caractere & sur la conduite des autres, qui seront mieux disposés à mon égard, que si j'avois négligé ces vertus : & je puis m'attendre à de pareils sentimens de leur part. Toutes ces considérations prises ensemble nous assurent que les plaisirs moraux sont préférables aux autres, & que c'est d'eux principalement qu'il faut attendre le bonheur. Si quelqu'un jouissoit de tous les plaisirs sensuels & intellectuels, & que les plaisirs moraux lui manquassent, il seroit privé de la meilleure partie du bonheur.

heur, il ignoreroit ce qu'il y a de plus délicieux dans l'exiſtence d'un être penſant.

ESSAI

ESSAI
SUR LE BONHEUR
DES ETRES INTELLIGENS,

PAR M. SULZER.

LE titre de ce mémoire annonce un ſujet bien rebattu. Depuis la naiſſance de la philoſophie juſqu'à nos jours, on n'a ceſſé d'écrire ſur le bonheur. Mon deſſein n'eſt pas d'augmenter le nombre infini d'écrits, qui contiennent des maximes & des préceptes de morale, pour parvenir au bonheur parfait : ce ſujet doit être épuiſé, ou il ne le ſera jamais. Mes recherches ne rouleront que ſur deux articles généraux de cette importante matiere. Je vais examiner en premier lieu les conditions néceſſaires, pour qu'un être intelligent ſoit parfaitement heureux ; & enſuite je conſidérerai la poſſibilité ou l'impoſſibilité de ces conditions.

Je me flatte que ces recherches ſerviront à diſſiper pluſieurs doutes ſur l'arrangement moral de l'univers, & ſur

ſur les voies de la providence ; doutes qui de tout temps ont embarraſſé les philoſophes. En effet, lorſqu on fait attention d'un côté au deſir conſtant des êtres intelligents, de parvenir à une félicité parfaite, & de l'autre au peu de bonheur qu'on trouve dans le monde, on eſt tenté de croire que l'être ſuprême n'a pas pris les meilleurs arrangements poſſibles pour contenter ces etres qui lui doivent l'exiſtence ; ſoit que ſa puiſſance ſoit bornée, ſoit manque de bonne volonté. De pareils doutes ne peuvent qu'inquiéter beaucoup tout être capable de réflexion. Les efforts des plus grands philoſophes, qui ont entrepris de juſtifier l'être ſuprême, n'ont pas entierement réuſſi à diſſiper tous les doutes. Cela ſeul ſuffit pour juſtifier une nouvelle tentative, & même pour la rendre louable.

En ſuppoſant un être infini, qui a donné l'exiſtence au monde, & en lui attribuant une puiſſance infinie, jointe à une bonté ſans bornes, on eſt tenté de croire, que chaque être intelligent eſt auſſi heureux qu'il peut l'être, malgré les peines & les chagrins qui accompagnent ſon exiſtence. En effet, s'il

étoit

étoit impossible que Dieu, avec sa puissance infinie, pût faire parvenir un être fini au bonheur, sans l'avoir fait passer par des peines & par des chagrins; si cela, dis-je, étoit impossible, les doutes contre la toute-puissance, ou contre la bonté infinie de l'Etre souverain, pris du malheur apparent des êtres finis, seroient absurdes. C'est ce qui m'a engagé d'examiner avec toute l'attention possible la nature des êtres intelligens finis, pour m'assurer de la possibilité d'un bonheur qui soit sans mêlange de mal. C'est cette recherche qui fait le sujet de mon essai.

On est généralement d'accord que le bonheur résulte du plaisir, & que la peine lui est contraire. Une vie entierement exempte de peines, & remplie de sentiments agréables, seroit le bonheur parfait. Le desir d'un tel bonheur nous séduit facilement à croire qu'un tel état seroit très-possible. On n'envisage ordinairement que les causes externes du plaisir & de la peine; & en s'imaginant mille moyens arbitraires de donner un autre cours aux événements du monde, on bannit toutes les peines de la vie, & on n'y fait regner que l'agrément

grément & le plaisir. Mais ce n'est pas à l'imagination échauffée de juger de la possibilité du bonheur parfait. Outre les causes externes d'un tel bonheur, il y a dans nous-mêmes un concours de causes qui produisent, ou qui empêchent les plaisirs & les peines. Les évenements du monde, qui sont contingents, pourroient sans doute être très-differents de ce qu'ils sont actuellement. Mais l'intérieur des choses, leur essence, ne peut pas être altérée. Si l'essence d'un être fini est telle, que la peine devienne une condition nécessaire, pour le faire parvenir au plus grand bonheur dont il est capable; le bonheur parfait, sans mélange de maux, n'est plus possible. C'est donc principalement dans la nature de l'être fini, qu'il faut chercher dequoi décider cette question: c'est là qu'il faut voir de quelle maniere naissent tant les plaisirs que les peines, & la possibilité d'augmenter le nombre des uns, & de bannir les autres.

Je commencerai par examiner, sous quelles conditions l'être intelligent fini pourroit être exempt de peine. Quoique la peine entre par mille portes dans

l'ame, on peut rapporter ses causes à deux especes. L'une est dans l'être intelligent même, l'autre est au dehors, dans la constitution & les évenements du monde. Les causes internes de la peine sont :

1°. La foiblesse de l'esprit, qui ne lui permet pas de réussir dans toutes ses recherches. Je m'attache à développer une idée, à trouver la solution d'une difficulté, ou l'explication d'un fait à l'arrangement d'un plan, ou d'un projet. Tous mes efforts sont inutiles, je ne trouve pas ce que je cherche, soit que la chose soit réellement au-dessus de moi, soit que je n'aie pas pris le bon chemin pour y parvenir. Je me sens donc arrêté dans le cours de mes pensées, & obligé d'abandonner un objet auquel mon esprit s'étoit attaché. Cela doit nécessairement produire un sentiment désagréable. On peut encore comprendre sous cet article les erreurs dans lesquelles on tombe par les jugements faux qu'on porte des choses, & par les préjugés que l'on contracte. Cela nous expose à la peine que nous sentons quelquefois longtemps après, lorsque nous commençons

commençons à nous appercevoir de nos erreurs.

2°. Un défaut dans le caractere moral, d'où naissent des sentiments & des actions contraires aux loix éternelles de l'ordre & de la beauté morale. Toutes les fois que nous nous appercevons d'avoir pensé ou agi contre ces loix, nous en avons du chagrin & de la honte.

Je ne m'arrête pas ici à prouver que dans les cas que je viens d'indiquer, la peine est absolument inévitable. J'ai fait voir ailleurs (*), que ces especes de peine sont une suite nécessaire de la nature de tout être pensant, de sorte qu'il est impossible, que ces causes n'excitent pas le sentiment désagréable. Pour éviter donc cette espece de peine, il seroit nécessaire, 1°. que les êtres intelligents eussent assez de force d'esprit pour réussir dans toutes leurs recherches; 2°. Qu'ils fussent garantis de toute erreur dans leurs jugements, ou qu'ils ne fussent jamais en état de

(*) Dans les *Recherches sur l'origine des sentiments agréables & désagréables.*

s'appercevoir de leurs erreurs. 3°. De les garantir de tout sentiment & de toute action contraire aux loix immuables de l'ordre & de la beauté morale, ou bien de les mettre hors d'état de comparer leurs actions & leurs sentiments avec ces loix. Il est évident, qu'à moins que toutes ces conditions ne soient exactement remplies, l'être intelligent ne sçauroit être à l'abri des peines dont les causes sont en lui-même. Nous examinerons plus bas, si ces conditions sont possibles ou non.

Dans la seconde classe des peines sont comprises celles dont les causes viennent du dehors. Ces causes externes se réduisent aussi à deux especes. La premiere comprend les impressions désagréables, qui viennent des objets qui ont une difformité, ou une imperfection, soit réelle, soit imaginaire, dont nous nous appercevons. Tels sont les objets qui produisent les sensations désagréables ou douloureuses, les objets difformes, & tout ce qui nous présente un défaut, soit physique, soit moral. Dans l'autre espece sont compris les évenements contraires à nos desirs,

ſirs, à nos vues, & à nos projets.

Pour garantir les êtres intelligents de cette ſeconde claſſe de peine, il faudroit leur accorder les conditions ſuivantes: 1°. Qu'il n'y ait point de difformité, ou imperfection, ſoit phyſique, ſoit morale, dans les objets qui ſe préſentent à leurs ſens, ou bien qu'ils ne ſoient pas en état de les appercevoir & d'y faire attention; 2°. Que tous leurs deſirs, leurs vues & leurs projets, ſoient dans un accord parfait avec les évenements du monde; ou, s'il y a une contrariété de faire en ſorte qu'ils ne s'en apperçoivent pas.

Ces conditions, auſſi-bien que celles dont j'ai parlé plus haut, pourroient être compriſes ſous une ſeule, ſçavoir, que les êtres intelligents fuſſent d'une inſenſibilité & d'une ſtupidité parfaite. Car j'ai prouvé ailleurs que l'intenſité de la peine, les autres conditions égales, eſt toujours en proportion de l'attention & de la réflexion. L'expérience confirme cela. Plus un animal eſt ſtupide, moins il eſt ſenſible à la peine ſi tous les êtres intelligents étoient d'une ſtupidité pareille à celle d'un Zoophyte, il il y auroit peu de peine dans le monde.

Maintenant, pour juger de la possibilité de ces conditions, il faut avoir devant les yeux les conditions nécessaires pour les sentiments agréables. Ce n'est pas l'absence seule de la peine qui fait le bonheur ; il faut de plus, que la vie soit remplie de moments agréables. Si les conditions requises pour le plaisir se trouvoient en contradiction avec celles que demande l'exemption des peines ; c'est alors que nous pourrions hardiment assurer que le bonheur parfait est impossible.

Dans mes recherches sur l'origine des sentiments agréables & desagréables, j'ai parlé assez au long des conditions que demande chaque espece de plaisir. Il me suffit donc d'y renvoyer. Quant aux *plaisirs des sens*, qui ont leur origine dans le corps, j'ai prouvé qu'ils supposent de l'ordre & de la régularité dans les mouvements qui affectent les nerfs des sens. Le corps faisant une partie du monde matériel, participe à tous les mouvements qui se font dans le monde. Pour être donc toujours agréablement frappé des objets extérieurs, il faudroit que tout le mouvement qui existe dans le monde, ou au moins

moins celui dont l'effet devient ſenſible à quelque être intelligent, ſe fit conformément aux regles de la beauté & de l'ordre, qui ſont les mêmes pour tous les êtres intelligents.

Les *plaiſirs intellectuels* ſuppoſent néceſſairement des connoiſſances, de la réflexion, & en général la culture de l'eſprit, & un progrès continuel d'un degré de connoiſſance à un degré plus élevé, parce que les mêmes idées agréables perdent leur agrément peu à peu par la répétition, de ſorte qu'il en faut toujours de nouvelles & de plus compoſées. Le bonheur parfait ſuppoſe donc des connoiſſances très-étendues, & une grande habitude de réfléchir, en un mot tout ce qu'il faut pour n'être pas ſujet à ſe tromper, & pour voir la vérité & la beauté des choſes, de quelque côté qu'elles ſe préſentent. Le monde & la nature étant des objets dont l'eſprit s'occupe continuellement, il faut que dans le monde il y ait par tout de l'ordre & de la beauté, afin qu'il fourniſſe toujours aux intelligences ces objets, dont la contemplation excite le ſentiment agréable.

Les *plaiſirs moraux* enfin ſuppoſent

moins de connoissance, que les plaisirs intellectuels, mais beaucoup d'activité, une attention continuelle à connoître l'état des autres êtres intelligents, & le pouvoir d'y influer. Celà suppose donc dans les intelligences même, une bonté morale parfaite, & hors d'elles une liaison étroite entre elles, parce que sans cette liaison la bonté morale ne peut pas s'exercer. Il faut de plus, que cette liaison des intelligences entre elles, s'étende toujours plus loin, afin que le plaisir moral puisse prendre des accroissements continuels.

Voilà toutes les conditions requises, soit pour éviter les peines, soit pour passer continuellement d'un sentiment agréable à un autre. Il faut bien observer ici, que ces conditions ayant été déduites, non de la nature particuliere de l'homme, mais de l'essence d'un être intelligent quelconque, elles doivent être les mêmes pour toutes les especes de ces êtres, de quelque ordre qu'ils soient. Homme ou bête, ange ou archange, tous au fond ont la même nature; & s'ils doivent parvenir au bonheur parfait, il faut que les mêmes conditions ayent lieu, quelle que soit d'ailleurs

leurs la différence d'un ordre de ces êtres à l'autre.

En comparant ces conditions avec celles qui ſont néceſſaires pour éviter la peine ; on voit : 1°. Que l'exemption des peines qui pourroit être obtenue par l'inſenſibilité, par le manque d'attention & de réflexion, par l'ignorance de la vérité & de la beauté morale, ne ſçauroit avoir lieu ſans que les conditions néceſſaires pour les plaiſirs en ſouffrent. En évitant les peines par ces moyens, on ſeroit par-là même privé des diſpoſitions avantageuſes néceſſaires pour le plaiſir, tant moral qu'intellectuel ; 2°. Que par conſéquent les ſeules conditions néceſſaires pour éviter la peine, ſont à peu près les mêmes qui ſont requiſes pour le plaiſir, dont l'eſſentiel revient d'un côté à la perfection des facultés intellectuelles & des ſentiments du cœur, jointe à beaucoup de connoiſſance, de l'autre à un ordre parfait dans l'arrangement du monde.

Nous ne trouvons donc dans ces conditions aucune contradiction manifeſte, que nous oblige de nier la poſſibilité du bonheur parfait. Au contraire, puiſque l'homme eſt capable de per-

fectionner de plus en plus ses facultés, soit intellectuelles, soit morales, il paroît plutôt qu'il peut faire des progrès continuels vers le bonheur parfait. De plus, dès qu'on suppose que l'ordre & l'arrangement du monde est l'ouvrage d'un être infiniment sage & puissant, il est impossible que cet être n'ait agi conformément aux regles de l'ordre & de la beauté, puisqu'en faisant les choses autrement, il auroit agi contre soi-même. Cela étant, il ne doit point y avoir dans le monde de défaut réel, ni dans les parties, ni dans le tout. Par conséquent un esprit fini ne peut jamais trouver dans le monde que des défauts apparents. Or, s'il fait des progrès continuels dans la perfection de ses facultés, il est possible qu'il vienne un temps, où il verra les choses comme elles sont effectivement; & alors il ne sera plus sujet aux peines qui viennent du dehors, & la perfection de ses facultés le garantissant des peines dont la source est intérieure, il pourra être délivré de toute peine.

Quant au plaisir, la même supposition d'un être infini, comme cause du monde, nous mene à des conclusions très-

très-favorables. On verra sans difficulté, pour peu qu'on y réfléchisse, que toutes les conditions nécessaires pour le plaisir, peuvent & doivent même avoir lieu.

De tout ce que je viens de dire, il résulte : que dans la supposition d'un être infini, qui soit la cause de tout ce qui existe, il est non seulement possible, mais aussi probable, que tous les êtres finis parviennent par la succession des temps à un état, où à l'abri de toute peine ils passeront continuellement d'un sentiment agréable à l'autre. Ce seroit alors que tout être doué de sentiment & d'intelligence, jouiroit d'un bonheur parfait, & qu'on ne verroit plus dans le monde qu'ordre, harmonie, & beauté.

C'est ici que se présente une question importante, & digne de toute notre attention : s'il est possible que le monde parvienne à ce degré de perfection, l'être infini n'auroit-il pû abréger ce terme ? N'auroit-il pû épargner aux êtres intelligents ce passage plein d'épines, par lequel ils parviennent au bonheur parfait ? N'auroit-il pû créer le monde dans le même état de perfec-

tion, auquel il pourra arriver dans la suite des temps? Falloit-il nécessairement que les êtres finis passassent par tant de foiblesses, par tant d'erreurs, par tant de miseres, pour arriver au but de leur création? Voilà des questions auxquelles les philosophes n'ont certainement pas assez pensé. Si le saut de la non-existence à cette existence heureuse est possible, sans que les êtres intelligents y perdent, il paroît très-digne du choix de l'être souverainement bon. Il me semble donc très-naturel de conclurre qu'il n'a pas été possible, puisqu'il n'a pas eu lieu.

Mais cette impossibilité seroit-elle fondée dans la nature de l'auteur, ou dans celle de l'ouvrage? La sagesse & la bonté de l'être infini l'auroient-elles empéché d'épargner tant de maux aux êtres intelligents finis, ou bien la nature même de ces êtres auroit-elle rendu impossible ce bonheur sans aucun mélange de mal? J'ose dire que les philosophes qui ont pensé à ces questions, ont trop légerement décidé. En effet, il semble d'abord que Dieu ayant donné l'existence à tous les êtres finis, il a pu accommoder leur nature & leurs

propriétés

propriétés à ſon gré, & qu'il ne doit avoir trouvé aucun obſtacle de la part des créatures. Il auroit donc pû les créer de façon à les rendre infaillibles, & parfaitement bonnes, ſans aucun mêlange de mal. D'où l'on conclut, que puiſqu'il ne l'a pas fait, c'eſt ſa propre nature, ſa maniere de penſer, (ſi j'oſe m'exprimer ainſi) qui l'a empêché de le faire. Après avoir tiré cette concluſion, on a voulu chercher parmi les attributs de l'être infini, ceux qui l'ont empêché de bannir le mal du monde. On trouve que c'eſt la ſageſſe infinie qui a réglé cela, en permettant les maux actuels pour en éviter de plus grands. C'eſt cette ſageſſe infinie, qui, pour obtenir le plus grand bien poſſible, a permis tous les maux qui ont lieu dans le monde.

En examinant bien ce raiſonnement, on trouvera que, quoiqu'il attribue les maux à la permiſſion de la ſageſſe divine, il ſuppoſe réellement qu'ils ſont néceſſaires par la nature des êtres finis, puiſqu'on ne fait agir la ſuprême ſageſſe, que pour diminuer ces maux autant qu'il eſt poſſible. Si un monde où tous les êtres intelligents euſſent été

parfaitement heureux avoit été possible, la sagesse souveraine n'auroit certainement point mis d'obstacle à la production de ce monde. Or j'ai prouvé qu'un tel monde est possible, dans la supposition que l'être infini auroit pû créer les êtres intelligents, doués de la même perfection d'esprit & de cœur, qu'ils acquierent successivement, après une certaine suite d'années, ou de siécles, doués, dis-je, de ces mêmes perfections dès le premier moment de leur existence. Si l'on veut soutenir, que c'est la sagesse divine qui n'a pû permettre ce saut, on est obligé de prouver quel mal il auroit produit Cela n'étant certainement pas possible, il ne nous reste qu'à dire que ce saut n'étoit pas possible par la nature même des êtres finis. Ce n'est qu'après cette conclusion qu'on voit clairement que tout le mal vient uniquement de la nature des êtres finis, de maniere qu'il étoit absolument impossible, (ces êtres existants) de l'empêcher par aucun arrangement.

Il est donc prouvé que ce ne sont pas les attributs de l'être infini, mais la nature même des êtres finis, qui rend

rend impossible leur bonheur parfait. Cette impossibilité consiste proprement en ce que la nature d'un être fini ne permet pas qu'il parvienne au degré de perfection, que le bonheur parfait suppose, sans avoir passé par un grand nombre de degrés intermédiaires, remplis tantôt d'agrément, tantôt de desagrément. C'est donc le sort commun, non seulement du genre humain, mais de tous les êtres intelligents finis, qu'ils ne peuvent parvenir au bonheur parfait, sans avoir éprouvé des peines & des chagrins.

Les arguments sur lesquels nous avons établi cette importante proposition, sont tirés en partie de l'expérience qui nous assure, que les êtres finis que nous connoissons, n'ont pas encore atteint le plus haut degré possible de leur bonheur; en partie des attributs de Dieu, qui ne nous permettent pas de supposer, que les choses ayent été autrement possibles qu'elles sont. Il y a encore un autre moyen de s'assurer de la vérité de cette proposition. C'est de faire voir par l'essence même d'un être fini, qu'il est impossible qu'il devienne tout d'un coup, c'est-à-dire, sans

ſans ſucceſſion, ce qu'il peut devenir par la ſuite des temps. C'eſt ſurtout cet argument qui n'a été touché, que je ſçache, par aucun philoſophe. C'eſt ce qui acheveroit de détruire entierement tous les doutes contre la bonté ſouveraine de Dieu, & contre la perfection du monde. Car Dieu ne pouvant pas changer l'eſſence des choſes, il ne pouvoit rien faire contre l'impoſſibilité eſſentielle du bonheur parfait des êtres finis.

J'avoue qu'il ne me paroît pas facile de prouver démonſtrativement notre propoſition par la nature des êtres finis. Toutefois il me ſemble qu'on en peut aſſez dire pour entrevoir ſa vérité, & pour affoiblir les doutes. Je me hâte donc de propoſer mes réflexions ſur ce ſujet; eſpérant que la nouveauté, & la difficulté du ſujet m'excuſeront ſur ce qui ſera un peu obſcur & mal énoncé dans ce que je vais dire.

Qu'il me ſoit permis de faire une remarque générale ſur les raiſonnements que j'aurai à faire pour prouver ma propoſition. Il eſt d'abord clair, qu'une diſcuſſion parfaite de cette queſtion; ſuppoſe une connoiſſance très-diſtincte,

te, très-exacte & complette, de la nature des êtres intelligents finis. Car, pour juger si une chose est possible ou non, il faut connoître à fond l'essence de la chose, puisqu'on ne peut juger possible ou impossible que ce qu'on voit clairement compatible ou incompatible avec l'essence du sujet dont il s'agit. Or nous n'avons pas cette connoissance distincte & complette de l'essence des êtres intelligents. Il est par conséquent inévitable qu'il ne nous reste quelque incertitude sur ce qui est possible par rapport à ces êtres.

Cette remarque ne tend pas uniquement à excuser ce qu'il y aura d'incomplet dans les raisonnemens suivans; elle doit servir en même temps à rendre circonspects ceux qui croyent avoir trouvé des objections contre la bonté souveraine de Dieu. Il ne leur est point permis de trop appuyer sur ces doutes, à moins qu'ils ne soyent en état de démontrer d'une maniere satisfaisante, qu'il a été possible à Dieu de mener les êtres intelligens au bonheur par un chemin plus court. Il ne suffit pas de supposer comme une proposition évidente d'elle-même, que la chose

chose est possible. Pour en être absolument assuré, il faudroit des connoissances infiniment plus étendues que ne sont celles que nous avons actuellement. Rien n'est plus ordinaire aux hommes que de critiquer le gouvernement général du monde, & rien n'est plus difficile que d'en juger avec connoissance de cause. Dans une matiere aussi épineuse & aussi sublime que celle-ci, je marcherai avec toute la timidité & toutes les précautions nécessaires pour me garantir des faux pas.

Je commencerai par remarquer *qu'aucun être intelligent fini ne peut devenir capable de jouir d'un bonheur parfait, qu'après une succession d'idées distinctes.* Il y a longtemps qu'on a prouvé que c'est un caractere distinctif de l'être infini d'être tout à la fois ce qu'il peut être, & que l'être fini ne peut devenir que successivement ce qu'il peut être. On peut prouver cela particulierement pour les cas dont il s'agit ici. Nous avons vû plus haut que le bonheur suppose des connoissances étendues, des idées distinctes, & par conséquent tout ce qui est absolument nécessaire pour acquérir ces connoissances & ces idées.

Or,

Or, en réfléchissant sur la nature de l'être fini, nous voyons que, pour acquérir des connoissances, il lui faut nécessairement du temps : car ces connoissances supposent un très-grand nombre d'idées, & bien des idées distinctes. Supposons qu'un être intelligent fini ait toutes les idées possibles à la fois au premier moment de son existence, c'est-à-dire, qu'il ait l'idée du monde entier d'une maniere que nos philosophes appellent intuitive : cette idée totale du monde sera nécessairement très-confuse. Car, pour être distincte, il faudroit que l'être fini embrassât d'un seul acte d'entendement tout ce qui existe, & sa maniere d'exister ; il faudroit qu'il connût très-distinctement toute l'essence du monde avec tout ce qui en dépend. Mais c'est justement la prérogative de l'être infini, qui n'est point borné. L'être fini, qui ne peut pas embrasser tout à la fois, a besoin de plusieurs différens actes de l'entendement pour pousser sa connoissance intuitive jusqu'à la clarté nécessaire. Ne pouvant pas par sa nature apporter une attention égale à tout ce que l'idée totale du monde renferme

de

de particulier, il faut néceſſairement qu'il dirige ſon attention ſucceſſivement d'un point à l'autre. De cette maniere, il lui faudra du temps pour connoître diſtinctement les différentes idées particulieres qu'une idée complexe renferme, quelle que ſoit d'ailleurs la force de ſon eſprit.

De plus, l'être fini n'étant pas capable d'avoir une connoiſſance diſtincte de l'eſſence du monde, il ne peut bien connoître les événemens actuels & les effets des cauſes, que par l'expérience, qui ſuppoſe encore la ſucceſſion & le temps.

Enfin, ſi nous conſidérons attentivement le ſeul moyen poſſible d'acquérir des connoiſſances diſtinctes qui reſte à l'être fini, nous trouverons qu'il ſuppoſe abſolument pluſieurs actes réitérés & ſi différens l'un de l'autre, qu'ils ne ſçauroient avoir lieu en même temps; l'attention, la réflexion, la mémoire, l'abſtraction, la combinaiſon, l'oppoſition, &c, ſont différens actes néceſſaires pour parvenir à des connoiſſances diſtinctes: & il ne paroît pas poſſible qu'un être fini puiſſe exercer tous ces actes en même temps.

Tout

Tout cela prouve assez clairement, si je ne me trompe, qu'aucun être fini ne peut acquérir des connoissances étendues & solides sans beaucoup de temps, & qu'il est par conséquent impossible que Dieu eut créé ces êtres doués de toutes les connoissances nécessaires au bonheur parfait. Je sçais bien qu'on suppose ordinairement que la puissance infinie pourroit d'un seul acte de sa volonté éclairer l'ame la plus stupide. Mais il ne suffit pas de s'imaginer de pareilles choses. Un ignorant s'imagineroit que rien ne seroit plus facile à un géomètre que de faire un triangle qui eut deux angles droits, chose contradictoire. La supposition dont je viens de parler étant contraire à l'essence de l'être fini, quoique cela ne paroisse pas d'abord, elle devient impossible par-là même, puisque Dieu ne peut pas donner à l'être fini les attributs de l'être infini.

J'ai remarqué plus haut, & je l'ai prouvé ailleurs, que plus les connoissances de l'être intelligent sont étendues & solides, plus toutes ses facultés sont parfaites, & plus il sera capable de se garantir de toute sorte de déplaisir,

plaisir, & de jouir des différentes especes de plaisir. De-là, il suit que, (les autres conditions étant égales) plus la succession a été longue, plus l'être intelligent sera parfait, & par conséquent plus son bonheur sera grand. C'est donc du temps que l'être fini doit attendre ce que sa nature bornée ne lui permet pas d'avoir d'abord. Quiconque a une idée de ce qu'on nomme connoissance & vérité, s'appercevra sans peine que l'empire de la vérité & des connoissances est infiniment vaste. C'est un océan sans bornes, dans lequel les êtres finis puiseront éternellement de nouvelles idées, de nouvelles connoissances, & de nouveaux plaisirs; ils ne cesseront jamais de croître en connoissance & en perfection.

Tirons de tout cela une conclusion qui commencera à dissiper l'épais nuage qui couvre la raison humaine par rapport aux questions sur les voies impénétrables de la Divinité. Si tout est nécessairement successif dans l'être fini, il est impossible qu'un tel être puisse être parfaitement heureux dès le premier moment de son existence. Il sort des mains du créateur doué de tout ce qu'il

qu'il lui faut pour le devenir ſelon ſon état, ou le rang qu'il occupe dans l'échelle infinie des ètres. Mais c'eſt au temps à développer ſes facultés. Le commencement de ſon exiſtence eſt abſolument obſcur & foible. Peu à peu il acquiert des idées, qui d'abord ne ſont que confuſes : ces idées excitent en lui des ſentimens foibles. Chemin faiſant, la lumiere entre peu à peu dans cette ame par l'exercice de ſes facultés innées. Les plaiſirs augmentent peu à peu en nombre & en intenſité, & on peut prévoir qu'ils augmenteront de même à l'infini ; de ſorte que cet être, qui, au moment de ſa création, n'étoit qu'une monade ſtupide & indolente, devient par la ſucceſſion des temps un génie puiſſant, qui approchera de l'etre infini autant que l'être fini en peut approcher. Telle eſt ſa nature immuable.

Après avoir établi cette propoſition préliminaire, que le bonheur des êtres finis ne peut devenir parfait que par la ſucceſſion des temps, je viens à l'examen de la queſtion principale ; ſi ces êtres ne pourroient pas y parvenir ſans paſſer par des ſentiments déſagréables ?

Ici, il me semble qu'on doit d'abord prévoir que cet examen décidera pour la négative : car, en considérant bien toutes les sources de la peine, on trouve que l'imperfection des êtres intelligens y entre presque toujours comme cause. Or, tous les êtres finis étant nécessairement imparfaits, ils sont par leur nature exposés aux peines, & n'en pourront être exemps que lorsqu'ils seront parvenus au degré de perfection dont nous avons parlé plus haut, ce qui ne peut arriver que longtemps après le commencement de leur existence. Mais il est à propos d'entrer dans un examen plus particulier de cette question.

Nous avons vû plus haut qu'une des conditions nécessaires pour éviter toute peine, c'est que les desirs, les souhaits & les projets des êtres intelligens soient dans un accord parfait avec les événements du monde. En effet, les événements du monde contraires à nos desirs, sont la cause la plus ordinaire des peines. Il est donc surtout nécessaire de bien examiner s'il est possible que les êtres finis puissent être garantis de ces peines.

Le monde est un systême produit & arrangé

arrangé par l'être infini ; (ce n'est au moins que d'après ce principe que nous raisonnons ici.) Toutes ses parties sont donc tellement liées ensemble, soit dans la simultanéïté, soit dans la succession, qu'elles forment un tout régulier, où tout doit être rangé conformément aux loix générales de la beauté & de la perfection, qui font l'essence de ce systême. Il ne faut qu'une legere attention pour voir que toute autre idée du monde est incompatible avec la notion d'un créateur infiniment parfait. Cela étant, chaque événement du monde tient au systême entier, & pour juger si telle chose doit arriver dans le monde, il faut avoir une idée distincte du tout.

Maintenant, il est clair que chaque être intelligent à part ne peut former de desseins, ni concevoir de souhaits, qui ne soient une suite naturelle & nécessaire de ses propres idées, parce que ces desseins & ces souhaits sont des effets nécessaires des idées qui les produisent. Si, par exemple, telle chose me paroît bonne, il est impossible que je ne sente un desir de la posséder ; comme, d'un autre côté, il est impos-

sible que j'aye de desir relatif à une chose dont je n'ai point d'idée. De-là, il est clair que chaque être intelligent ne sentira que des desirs & des souhaits, qui sont des effets nécessaires de ses propres idées. Or, ces idées sont nécessairement conformes au rang & à la place que cet être occupe dans l'Univers, de même que proportionnées à ses facultés & au temps pendant lequel il a existé. Ces idées seront donc pendant assez longtemps très-bornées, étant seulement prises de cette partie du systême entier, qui a été à la portée de l'être intelligent, qui, comme nous l'avons déjà prouvé, n'est pas capable de voir d'abord distinctement l'état du monde entier. De-là, il s'ensuit qu'il n'est pas possible que l'être fini puisse toujours être d'accord dans ses desirs avec les événemens, qui sont les résultats des loix du systême entier de l'Univers. Il est clair que cet accord parfait ne peut avoir lieu, que dans la supposition que l'être fini ait une idée distincte de l'Univers entiers, & de tous les ressorts qui produisent les événemens. Ce seroit alors qu'il verroit toujours ce qui doit arriver, qu'il senti-

roit

roit que tout arrive conformément aux loix de l'ordre & de la perfection, & qu'il seroit par conséquent content de tout ce qui arrive.

Nous voyons effectivement que plus un être intelligent avance dans la connoissance du monde, moins il est sujet à se tromper dans l'attente de ce qui doit arriver, & moins il aspire à des choses impossibles. L'idée du monde entier est infiniment composée. On ne l'a d'abord que très-confusément : peu à peu elle se dévelope, & plus on fortifie sa raison, plus les idées deviennent conformes au véritable état des choses : d'où il est clair que les peines dont nous parlons doivent diminuer de plus en plus. Les êtres intelligens croissent également en perfection & en bonheur. Et si ce monde n'est pas infini, il est possible qu'un être fini puisse devenir parfait au point d'avoir une idée distincte du monde entier, & alors ces peines doivent entierement cesser. Perspective ravissante, & capable d'inspirer à tout être pensant le desir de l'immortalité !

Il me paroît donc assez clair par tout ce que je viens de dire, *qu'il n'est*

pas possible qu'un être fini puisse être exempt des peines qui viennent de la contrariété de ses inclinations & de ses desirs avec les événemens du monde.

Ce que je viens de remarquer peut aisément être appliqué à une autre source de peines, qui est le désaccord des sentimens, des actions, & en général du caractere moral d'un être intelligent avec les loix éternelles de l'ordre moral, qui fait le caractere moral du monde. Un être intelligent, en entiant dans le monde, ne peut en connoître le caractere qu'après une longue expérience & beaucoup de réflexion. L'Etre suprème ne peut pas même le dispenser de cet apprentissage, parce qu'il est impossible, comme je l'ai prouvé plus haut, que l'être fini sçache tout à la fois. Pendant le temps que cet être ignore, soit en tout, soit en partie, les loix de l'ordre moral, de l'équité & de la bonté, il est impossible qu'il agisse & pense toujours en conséquence de ces loix. Il ne juge que de la partie infiniment petite du monde qu'il connoît le mieux; & se connoissant soi-même le premier, ses actions ne seront que relatives à lui-même, & très-

souvent

ſouvent contraires aux loix générales. Pour entrer parfaitement dans ces idées, on n'a qu'à conſidérer le cas où l'homme eſt en contradiction avec lui-même, cas très-fréquent & très-connu. Il lui faut beaucoup de temps avant qu'il connoiſſe, même ſuperficiellement, ſa propre nature ; & lorſqu'il la connoît, il lui faut un long exercice pour avoir cette idée toujours diſtincte devant les yeux. Or, ſans cela, il lui arrivera ſouvent d'agir contre ſoi-même, comme l'expérience ne le prouve que trop.

Je conclus donc que chaque être intelligent fini eſt, au commencement de ſon exiſtence, néceſſairement ſujet à agir quelquefois contre les loix morales, & à contracter même des ſentimens & des affections contraires à ces loix, puiſqu'il ne ſçauroit être que foible par état, & très-borné dans les motifs de ſes actions & dans les principes de ſes ſentimens. Cela étant, il eſt impoſſible de le garantir des peines qui viennent de cette imperfection : car cela demanderoit que l'être fini ne s'apperçût jamais de ſes défauts moraux. Mais comme la connoiſſance claire de

son état & de son caractere est absolument nécessaire pour le bonheur, il seroit par-là même privé d'une partie du plaisir. Tel est le cas des bêtes, dont les actions sont souvent contraires à l'ordre moral du monde, & qui commettent des désordres fort semblables à ceux qui procedent des hommes. Mais elles n'ont aucun déplaisir moral, parce qu'elles sont incapables de réfléchir sur leurs actions; & par-là même elles ne sont pas susceptibles non plus du plaisir moral. D'où l'on voit (pour le remarquer en passant) qu'il ne faut pas se laisser tromper par les faux argumens de certains philosophes déclamateurs, qui élevent la condition des bêtes au-dessus de celle des hommes, par la raison qu'elles sont exemptes d'une infinité de peines qui tourmentent l'homme. Il est vrai que les bêtes, dans leur état présent, ont moins de peine que les hommes; mais le bonheur d'une bête est-il comparable à celui d'un être doué de sentiment de raison & de réflexion?

Il paroît donc résulter clairement de tous ces raisonnements; *qu'aucun être intelligent fini ne peut parvenir au su-*

prême degré de bonheur dont il est capable, qu'en passant par toute sorte de peine & de chagrin; & qu'en voulant lui épargner les peines, il faudroit le priver de ce qui seul peut faire son bonheur. Vérité capable de dissiper les doutes inquiétans, qui ont été formés de tout temps contre la bonté souveraine de l'être infini, & de nous tranquilliser entierement sur le bonheur à venir. En effet si aucune intelligence finie, quelque parfaite qu'elle soit, ne peut arriver au parfait bonheur, sans passer par un état qui l'expose à toute sorte de sentiments désagréables, on n'a pas raison de s'étonner ni de s'embarrasser de voir qu'un être tel que l'homme, très-éloigné d'occuper le premier rang parmi les êtres finis, soit sujet à passer par un état de misere pour arriver au suprême degré de bonheur. Il est vrai, que nos connoissances sont trop bornées pour voir en détail la nécessité indispensable de tous les maux, dont les uns affligent tous les hommes sans exception, & les autres ne tombent que sur quelques particuliers. Mais sçachant que les maux sont en général indispensables, nous devons nous reposer en-

tierement ſur la bonté infinie de l'être ſuprême de ce qui en regarde la diſpenſation particuliere. L'expérience ne nous montre de notre état que le commencement, une partie infiniment petite. Car qu'eſt-ce qu'un ſiècle comparé à l'éternité? Si par les cris d'un enfant nouveau né on vouloit mal augurer pour toute ſa vie, ce ſeroit une conjecture très-déraiſonnable. La vie préſente de l'homme n'eſt que le premier inſtant de ſon exiſtence, qui très-certainement ne peut pas être abſolument parfait; mais l'imperfection de ce premier inſtant ne donne aucun lieu de s'imaginer que ſa condition eſt malheureuſe. Au contraire, plus nous examinons la nature des êtres intelligents, plus nous faiſons attention à ce que l'expérience même nous apprend, plus nous voyons que toutes leurs facultés tendent d'un plus bas degré de perfection à un autre, & plus nous nous convainquons, qu'à l'avenir leur bonheur ſera parfait.

D'un côté, nous voyons une bonté ſans bornes dans l'intelligence qui a choiſi les êtres deſtinés à exiſter; d'un autre côté, nous voyons la nature même

me

me de ces êtres qui les porte à se perfectionner de plus en plus. Le bonheur parfait ne pouvant avoir lieu, que lorsque la perfection de la nature est accomplie, tous nos soins doivent être dirigés à nous perfectionner. Aussi longtemps que nous sentons notre propre imperfection, nous devons être assurés que notre bonheur ne sçauroit être complet. A mesure que nous avancerons en perfection, nous verrons diminuer le nombre de nos maux, & augmenter celui de nos plaisirs. L'assurance que la perfection & le bonheur peuvent s'accomplir par la suite des temps, doit nous engager à fournir avec gayeté la carriere qui nous est ouverte, & nous pénétrer d'amour & de respect pour l'Etre infiniment bon, qui du néant a appelé tous les êtres à la félicité la plus complette, dont leur nature soit capable.

DISSERTATION
SUR LES MONADES,
PAR M. JUSTI.
PREMIERE SECTION.
Doctrine des monades, & des êtres simples.

I.

Le premier & le principal fondement sur lequel on bâtit le systême des monades & des êtres simples, consiste dans cette conclusion: là où il y a des êtres composés, il faut qu'il y en ait de simples.

II.

Cette conclusion doit être d'autant plus vraie & indubitable, que sans cela toutes les parties, quelques petites qu'on se les imagine, devroient être composées encore d'autres parties. Or comme alors on ne peut point indiquer de raison d'où pourroient venir les parties composées, il faut venir enfin à des

des êtres simples, & les admettre nécessairement.

III.

Pour en pousser la preuve plus loin encore, on se sert du principe de la raison suffisante. Si tout est composé de parties, dit-on, il faudra admettre des êtres qui ont une figure & une grandeur, sans qu'il y ait de raison de cette figure & de cette grandeur.

IV.

Il en est de même de la raison suffisante de l'étendue. Quand on dit il y a des corps étendus, parce qu'il y a de petites parties étendues, on ne dit rien du tout. En philosophie, il s'agit de sçavoir par quelle raison, & de quelle maniere une chose est ce qu'elle est, il faut par conséquent chercher la raison d'une chose dans une autre qui n'est pas la même. Il s'ensuit de-là que les êtres composés & étendus existent, parce qu'il y a des êtres simples & non étendus.

V.

Comme il y a donc des êtres simples

ples, desquels viennent les composés, ces êtres simples qui n'ont pas de parties, ne peuvent aussi avoir ni figure, ni grandeur, ils ne peuvent non plus remplir aucun espace, tout comme on ne leur peut pas attribuer de mouvement interne. Et ce sont ces êtres simples qu'on nomme monades, comme aussi éléments des corps.

VI.

Les monades étant des êtres simples, on leur attribue tout ce qui convient à de tels êtres. Comme elles sont indivisibles, & qu'elles ne peuvent être déterminées que par leurs degrés, elles ont une force. Cette force se manifeste dans une tendance continuelle à changer d'état, ce que Leibnitz appelle le principe de l'action ou du changement. Les monades ayant donc le principe du changement en elles-mêmes, elles sont des substances, & ne peuvent être discernées d'aucune autre maniere, que par leur état interne, ou par la maniere de la détermination de leurs dégrés.

VII.

Selon le principe des indiscernables,

bles, il ne peut pas y avoir deux individus parfaitement ſemblables dans le monde : il doit en être de même des êtres ſimples. Comme donc les monades ne different entre elles que par leur état interne, il faut que l'état interne de chaque être ſimple, differe à tout moment de l'état interne de tous les autres êtres ſimples, & ſoit par conſéquent changeable.

VIII.

Tout ayant ſa raiſon ſuffiſante, pourquoi il eſt ce qu'il eſt, il doit y avoir auſſi raiſon ſuffiſante. Pourquoi un être ſimple eſt ici & pas ailleurs. Cette raiſon ſuffiſante ne peut ſe trouver ni dans l'eſpace, ni dans le temps, puiſque ceux-ci ſont par rapport à eux-mêmes indiſcernables; il faut donc que cette raiſon ſuffiſante ſoit dans l'état interne même de chaque être ſimple. Il faut de même qu'il y ait une raiſon ſuffiſante, pourquoi un être ſimple eſt près de celui-ci & pas d'un autre; cette raiſon ſuffiſante ne pouvant auſſi ſe trouver, ni dans l'eſpace ni dans le temps, il faut encore qu'elle ſe trouve dans l'état interne des êtres ſimples

qui sont près l'un de l'autre. De cette maniere, l'état interne de chaque être simple, se rapporte à tous les autres qui sont autour de lui, & avec lesquels il fait un composé. Tous sont donc dans une parfaite harmonie, ce qui fait la perfection d'un composé. Et comme les êtres composés sont tous de même dans une harmonie entre eux, chaque être simple est dans une harmonie avec l'univers entier, ce qui fait la perfection du monde.

IX.

Comme donc l'état interne d'un être simple se rapporte ainsi à tout l'univers, ce qui ne peut se faire que par sa force, & d'où par conséquent résulte une action, il faut que par cette action se produise quelque chose, qui tout de même se rapporte à tout l'univers. Wolff ne détermine point en quoi consiste proprement ce qui est produit par cette action, parce qu'il ne peut pas le déterminer d'une maniere à en déduire intelligiblement la force des corps & les changements qui se manifestent dans le mouvement, & qui pourtant selon lui est ici néceſſaire. Leibnitz va

plus loin, & détermine ce qui eſt produit par cette action, & c'eſt en cela principalement que conſiſte la différence entre les monades Leibnitziennes, & les êtres ſimples de Wolff.

X.

De cette maniere, le changement qui ſe fait dans l'état interne d'une monade, n'eſt, ſelon Leibnitz, rien autre choſe que la perception, laquelle pourtant il faut diſtinguer avec ſoin de l'apperception ou du *conſcium ſui*. Et comme la force ou l'activité eſt un principe interne, on peut l'appeller un deſir, ou une tendance, par laquelle il eſt poſſible qu'un être ſimple parvienne à de certaines perceptions nouvelles. Car rien autre choſe ne ſe trouve dans un être ſimple que des perceptions, & leurs changements; & c'eſt en quoi peut conſiſter uniquement l'activité interne d'une monade.

X I.

Les perceptions des monades étant différentes de l'apperception, elles reſtent toujours obſcures, à peu près comme notre ame dans une défaillance, ou dans

dans un profond sommeil est sans songe. Cette obscurité vient d'un grand nombre de perceptions, dont on ne peut discerner aucune des autres. Il s'ensuit de là que l'essence d'une substance simple ne pouvant subsister, s'il n'arrive en elle de certains changements, mais qui tous peuvent se faire dans leurs perceptions; il faut que chaque état présent d'une substance simple, soit une suite naturelle de son état précédent. A cause de ces perceptions obscures, le nom de simples monades, reste uniquement aux êtres simples, qui sont les éléments des corps, au lieu que les perceptions peuvent devenir plus claires dans les autres monades que sont les ames des bêtes, des hommes & des anges, à proportion que ces ames ont de la mémoire & de l'imagination. Toutes cependant ont en certaine maniere quelque chose de commun.

XII.

Dieu est donc la premiere & la plus parfaite de toutes les monades; & à cause de son pouvoir, de sa connoissance & de sa volonté, il y a quelqu'analogie

nalogie entre lui & ce qui dans les monades créées, fait le principe de la perception & du deſir.

X I I I.

Comme il y a donc une parfaite harmonie en ce que Dieu a établi un rapport de tous les etres créés à chacun d'eux, & de chacun à tous les autres, il a conſidéré dans la conſtruction de l'univers chaque monade en ce qu'elle a de perceptions; & par conſéquent la faculté de ſe repréſenter le monde; il s'enſuit de-là que rien ne peut tellement limiter la monade, qu'elle ne repréſentât qu'une partie des choſes qui exiſtent: car quoique cette repréſentation ne puiſſe être claire que par rapport à une petite partie des choſes qui exiſtent, c'eſt-à-dire, de celles qui ſont les plus grandes ou les plus proches de la monade, cela ne vient pourtant pas de l'objet même, mais de la connoiſſance de l'objet. La monade a donc la faculté de ſe repréſenter le monde, ſelon le point où elle ſe trouve, & c'eſt juſqu'où va la principale différence des monades Leibnitziennes, & des êtres ſimples.

X I V.

X I V.

L'état interne de chaque être simple, se rapportant d'une maniere particuliere aux autres, il existe de cette maniere avec eux ; ainsi chaque être simple est non seulement hors de l'autre, mais aussi plusieurs se suivent suivant un certain ordre ; & par conséquent plusieurs ensemble remplissent un espace, quoi qu'aucun d'eux ne remplisse en lui-même d'espace ; mais y ait seulement son point. De cette maniere, on peut concevoir comment des êtres composés peuvent résulter des êtres simples qui n'ont point de parties. Car chacun d'eux coexistant avec les autres, plusieurs ensemble ne peuvent pas être dans un même point : mais puisque chacun est lié avec ceux qui l'environnent, plusieurs êtres simples constituent un tout ; de là résulte l'étendue du composé en longueur, largeur & épaisseur. Et cette connexion de l'état interne d'un être simple avec celui d'un autre, est suffisante pour cela, sans que les êtres simples ayent besoin comme les composés, de cohésion.

X V.

X V.

Il ſe manifeſte ici une nouvelle différence entre les monades de Leibnitz & les êtres ſimples de Wolff. Selon les propres termes de Wolff, pluſieurs êtres ſimples enſemble rempliſſent un eſpace, & pluſieurs êtres ſimples conſtituent un tout, c'eſt-à-dire, un être composé, chaque être ſimple étant déja un être. De là il s'enſuit que le nombre des êtres ſimples qui ſont un composé, doit être fini & déterminé, quoique ce nombre ſoit inaſſignable, & que nous ne puiſſions pas nous le repréſenter ou le concevoir. Leibnitz au contraire dit expreſſément que le moindre corpuſcule eſt actuellement ſubdiviſé à l'infini, & contient un monde de nouvelles créatures. Ce qui ne peut pas être pris dans un ſens mathématique, le philoſophe ſe ſervant de l'expreſſion d'*actuellement infini.*

X V I.

Les êtres ſimples conſtituant des êtres composés, il en réſulte l'étendue, & ce qu'on appelle la force de réſiſtence, qui conſiſte à perſévérer dans

sa place. Ce qui donne à un corps l'étendue & la force de résister, est appellé matiere. Il s'ensuit de là, que la matiere a une force de résister au mouvement, & qu'un corps ou sa matiere ne peut être que passif.

XVII.

L'essence du corps consiste dans la maniere de sa composition. Tout ce qui convient donc au corps y doit être fondé. Comme donc dans la maniere de la composition, il ne se trouve de changement que dans la grandeur, la figure & la place, soit des parties, soit du tout, ce qui ne peut se faire sans un changement de lieu, *il en résulte que* tout changement se fait par un mouvement, & la raison de tout ce qui convient à un corps, doit se trouver dans la grandeur, la figure & le mouvement.

XVIII.

Les corps dans leurs mouvements ou changements, ne sont non seulement passifs, mais aussi actifs. Car nous remarquons qu'un corps lorsqu'il est passif, est en même-temps actif, par rapport à un autre corps. La raison de cette

cette activité, ne se trouve ni dans l'essence du corps, qui n'est autre chose que la maniere de sa composition, ni dans la matiere, qui ne peut être que passive; il faut qu'il y ait encore quelqu'autre chose où nous trouvons le principe ou la raison du mouvement. Et comme c'est par le mouvement que se font tous les changements dans un corps, ce qui est le principe du mouvement, est effectivement la source de tous les changements. Donc chaque corps a outre la matiere & l'essence, encore une force motrice. Ainsi pour faire un corps, il faut une matiere, une essence, & une force motrice.

XIX.

Tout ce qui se trouve dans les composés, doit avoir sa raison dans les simples d'où ils résultent. Comme donc les corps ont une force motrice, ou une tendance continuelle à mouvoir la matiere, il faut que la raison s'en trouve aussi dans les êtres simples, & que ceux-ci par conséquent ayent une force, moyennant laquelle ils tendent à agir, & dans laquelle se trouve la raison suffisante de la force motrice des corps, qui

qui par-là peut être expliquée d'une maniere intelligible.

X X.

C'est-là la doctrine des monades & des êtres simples. J'ai tâché de la proposer dans toute la force dont ses principes sont susceptibles, & de lui donner une liaison qu'elle n'a peut-être pas même chez ses inventeurs & défenseurs. Il falloit pour cet effet cacher soigneusement les contradictions dans lesquelles ce systême est partout enveloppé. Présentement je vais examiner les principes de cette doctrine qui a fait tant de bruit, & je montre clairement qu'elle est tout-à-fait fausse.

SECONDE SECTION.

Examen & réfutation des principes sur lesquels se fonde le systême des monades & des êtres simples.

X X I.

Il ne convient à personne moins qu'aux défenseurs des monades de reprocher à leurs adversaires de transporter des notions géométriques, dans

la

la métaphysique. Toutes les conclusions dont on se sert pour prouver les monades, se rapportent à ces raisonnements-ci : là où il y a des composés, il faut qu'il y ait des simples. Or ce raisonnement qui est le principal & presque l'unique fondement des monades, n'a-t il pas uniquement la source dans une notion géométrique.

XXII.

En géométrie, il est bien vrai que là où il y a des nombres composés, il y a aussi des unités. On est déja suffisamment convaincu de l'existence des unités, & l'on sçait que sans elles rien n'est possible dans cette science. C'est donc cette connoissance indubitable qui fait la vérité de l'axiome en question ; mais comme conclusion, il n'est pas même dans la géométrie des plus valables, la composition des nombres ne nous menant pas immédiatement & nécessairement à des unités. Ce n'est que la multiplication qui nous y conduit. Si donc on avoit voulu mettre pour principe, une notion géométrique juste, il auroit fallu dire, là où il y a des êtres multipliés, il y a aussi des simples.

XXIII.

Mais comment peut-on en méta-physique, conclure d'abord : là où il y a des composés, il y a aussi des simples. On ne voit rien dans toute la nature des êtres simples, & le métaphysicien en cherchant l'essence des corps, ne doit assurément pas penser à des esprits. Il faut faire cette recherche, comme s'il ne sçavoit pas seulement s'il y a effectivement des êtres simples ou non. Car si par l'essence des corps, nous pouvons expliquer intelligiblement tout ce que nous observons dans le monde. Il seroit bien superflu de recourir à des esprits. Je parle de la véritable méthode, de raisonner en métaphysique ; or une méthode imaginaire & fabriquée à plaisir, n'est pas toujours la bonne. N'appercevant donc rien des êtres simples dans toute la nature, & ne devant pas employer les esprits & la connoissance des êtres simples, quand il s'agit d'examiner, & de rechercher la nature des corps, il n'est pas permis aussi au métaphysicien de recourir en faisant cette recherche, à de tels êtres, à moins que l'ordre de

ces

ces concluſions précédentes, & leurs conſéquences naturelles ne l'y conduiſent inévitablement. S'il le fait malgré cela, il apporte manifeſtement dans la métaphyſique des notions étrangeres, qui ne conviennent nullement à cette ſcience. Leibnitz n'a jamais propoſé ſes principes dans un ordre ſyſtématique; mais en bien examinant la doctrine des monades, telle que Wolff l'a réduite en ſyſtême, on trouvera que les concluſions précédentes n'ont gueres de liaiſon avec cette doctrine. Il ne s'enſuit d'aucune concluſion précédente, que des êtres ſimples ſont néceſſairement les éléments des corps. On recommence toujours à dire. Là où il y a des compoſés, il y a auſſi des ſimples. Il eſt donc clair que la notion du ſimple, n'eſt pas à ſa place ici, & qu'elle eſt tirée de tout une autre ſcience que la métaphyſique. L'éclairciſſement de Wolff montre viſiblement qu'il l'a priſe de la géométrie, où elle a effectivement ſon origine. Dès qu'une notion eſt ſuſceptible d'une progreſſion de nombre, elle eſt eſſentiellement géométrique. Or on dit auſſi-bien double, triple, quadruple, centuple, que ſimple.

XXIV.

Il est vrai, les mathématiques ne sont pas tout-à-fait sans utilité dans la métaphysique ; & une conclusion n'est pas absolument fausse, pour contenir des notions géométriques ; mais dès qu'on combine une notion géométrique avec une notion métaphysique, il en résulte toujours une conclusion fausse. La raison en est fort claire. La géométrie a des objets imaginaires, au lieu que la métaphysique s'occupe des choses réelles. Donc en voulant faire des notions des choses réelles, une même & seule notion, on ne peut que conclure à faux. Or on ne peut pas nier que la notion du composé ne soit ici métaphysique ; la conclusion est donc nécessairement fausse, en voulant combiner cette notion, avec la notion géométrique du simple.

XXV.

En voilà assez pour montrer combien peu est juste la conclusion en question. Envisageons-là cependant d'autres côtés encore, nous la trouverons toute aussi fausse. Qu'on prenne la peine

ne de la bien examiner, & l'on verra d'abord qu'elle n'a aucun des caracteres, ni d'une proportion vraie, ni d'une concluſion juſte. En conſidérant avec attention l'explication du compoſé, on ne peut penſer à rien qui pourroit nous mener à l'idée du ſimple. Les êtres compoſés, ſont des êtres qui ont des parties. La premiere concluſion ne peut donc être que celle-ci: là où il y a des compoſés, il y a auſſi des parties. Or l'idée de partie ne nous conconduit point encore à l'idée du ſimple. Les êtres ſimples ſont des êtres qui n'ont point de parties: donc pour aller plus loin, il faudroit conclure, là où il y a des parties, il n'y a point de parties, ce qui ſeroit une contradiction manifeſte.

XXVI.

L'eſſence du compoſé ne ſouffre en général que des parties, à moins qu'on ne veuille tomber en des contradictions. Cela eſt même vrai en géométrie, quoiqu'on croye qu'ici on vient de la compoſition à des parties, & des parties, à des unités. L'erreur vient de ce qu'on ne prend pas garde, qu'à l'é-

gard de la composition, il est tout un de prendre de grandes parties ou de petites, & que les unités en nombre sont toujours des parties des plus grandes sommes. Cela étant clair, l'éclaircissement qu'on tire des nombres composés, devient entierement inutile. Comme les unités en nombres sont tout de méme des parties, il s'ensuivroit, selon son opinion, qu'il faudroit aussi y avoir une raison suffisante, pourquoi il y a des unités: car le seul fondement sur lequel ce philosophe bâtit l'existence des êtres simples, c'est que sans eux il n'y auroit point de raison suffisante pourquoi il y auroit des parties.

XXVII.

Il y a une autre démonstration encore qui fait entierement tomber le premier, & presque unique fondement des monades, & par laquelle le contraire est évident; sçavoir, là où il y a des êtres composés, il ne doit point y avoir de simples; les êtres composés, sont des êtres consistans en plusieurs parties, distinctes les unes des autres, & liées entre elles: ils sont donc des êtres consistants en parties. Ce qui consiste en

en parties, ne peut pas en même-temps ne point conſiſter de parties. Cet axiôme eſt hors de conteſtation par le principe de contradiction, une choſe ne pouvant pas être, & ne pas être en même-temps. Donc les compoſés ne peuvent pas en même-temps ne pas conſiſter de parties : ce qui en même-temps ne peut pas ne pas conſiſter de parties, ne peut pas non plus conſiſter d'êtres qui n'ont point de parties. Or ce qui ne peut pas conſiſter des êtres qui n'ont point de parties, ne peut pas conſiſter des êtres ſimples. Donc les compoſés ne peuvent pas conſiſter des ſimples. Si une choſe requiert qu'elle ſoit là où elle eſt, elle doit en conſiſter. J'adopte ici cette propoſition comme démontrée, pour épargner le papier. Elle eſt indubitablement vraie, & l'on ne ſçauroit alléguer aucun exemple qu'elle ſoit fauſſe : mais cette même proportion, en y réfléchiſſant, demande une attention particuliere : car toute autre eſt cette propoſition-ci. Si une choſe conſiſte d'une autre, il faut qu'elle ſoit néceſſairement là où celle-ci ſe trouve, & cette derniere propoſition n'eſt pas univerſellement vraie. Voici donc la con-

séquence immédiate de la premiere de ces deux propositions ; des êtres qui ne peuvent point consister de certains autres êtres, ne demandent pas nécessairement que ceux-ci soient là où ils sont eux-mêmes. Or les composés ne pouvant pas consister d'êtres simples, ils ne demandent pas non plus que ceux-ci soient là où ils sont ; les composés, & c'est de-là que résulté par une conséquence immédiate la proposition que j'ai voulu démontrer : sçavoir, là où sont des êtres composés, il ne faut pas qu'il y ait des êtres simples. Cette démonstration étant juste, il est impossible que le principe contraire sur lequel les monades sont fondées, soit vrai.

XXVIII.

Le principal fondement des monades & des êtres simples étant donc renversé par sa fausseté manifeste, nous en aurons d'autant meilleur marché des prétendues preuves de cette doctrine. Toutes les preuves se fondent sur le principe de la raison suffisante. On dit, si les êtres composés ne résultoient pas des êtres simples, il n'y auroit point de raison suffisante d'où viendroient

droient les parties compoſées, & pourquoi il y auroit des êtres qui ont une figure, une grandeur & une étendue. Si donc je puis montrer que le principe de la raiſon ſuffiſante eſt ici abſolument inapplicable, toutes ces preuves tomberont par ce ſeul coup.

XXIX.

Il faut l'avouer, c'eſt à l'uſage du principe de la raiſon ſuffiſante que nous ſommes redevables de tout ce qu'il y a de bon dans la nouvelle philoſophie. Mais il eſt certain que toutes les fautes qui y regnent encore ont uniquement leur ſource dans l'uſage trop loin pouſſé, ou plutôt dans l'abus de ce même principe. Animé d'une prédilection exceſſive du principe en queſtion, on veut l'employer par-tout, & dans ce zele on en oublie les juſtes bornes; mais au-delà de ces bornes, il peut aiſément nous mener à l'erreur.

XXX.

On ne peut pas le nier; le principe dont nous parlons eſt en lui-même univerſel. Chaque choſe, ſans exception, doit avoir ſa raiſon ſuffiſante, pourquoi

pourquoi elle est comme elle est, & pas autrement. Mais cette universalité n'a lieu que dans la connoissance divine, qui voit toujours clairement cette raison suffisante ; au lieu que ce méme principe n'est point universel, par rapport à la connoissance humaine. Comment pourrions-nous, pauvres mortels que nous sommes, pénétrer avec notre esprit foible & borné, dans les profondeurs infinies de l'entendement divin, pour appercevoir la raison, pourquoi les choses ont été possibles d'une telle ou telle maniere, & pas d'une autre ? Il est donc incontestable que pour nous ce principe n'est applicable qu'à l'essence des choses, sans devoir prétendre à la connoissance de la raison suffisante de leur possibilité. Il en est tout autrement du principe de la contradiction, qui est, & par rapport à Dieu & par rapport à l'homme, un principe universel & illimité. Il ne peut y avoir rien de contradictoire dans l'entendement divin, tout comme aussi l'entendement humain le moins exercé peut connoître clairement qu'une chose ne peut pas être, & ne pas être en même temps. De-là

résulte

réſulte une autre regle ; ſçavoir, que les concluſions tirées du principe de la raiſon ſuffiſante ne doivent jamais heurter le principe de la contradiction, ou qu'on ne doit jamais combattre celui-ci par l'autre. Ce ſont là les juſtes bornes qui doivent limiter les principes de la raiſon ſuffiſante, ſi l'on veut être à l'abri de l'erreur. On n'a donc qu'à ſe mettre devant les yeux ces bornes, & l'on verra que les concluſions tirées du principe de la raiſon ſuffiſante ne peuvent point avoir lieu ici.

XXXI.

L'eſſence des compoſés conſiſte néceſſairement dans la compoſition. Ce qui ſe préſente le premier à notre eſprit, quand nous réfléchiſſons ſur une choſe, & ce qui fait qu'elle eſt ce qu'elle eſt, c'eſt ſon eſſence. Rien donc que la compoſition ſe préſente le premier à notre penſée, quand nous conſidérons des compoſés, & c'eſt la compoſition uniquement qui en fait des êtres compoſés : donc l'eſſence des compoſés conſiſte dans la compoſition.

XXXII.

Une chose est nécessairement, si ce qui lui est opposé contient une contradiction. Or, comme ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ne peut pas être de cette maniere & d'une autre maniere en même temps, & qu'ainsi l'opposé contient une contradiction, l'essence des choses est nécessaire: donc l'essence des composés est nécessaire aussi, & consiste nécessairement dans la composition. Car la proposition; un être composé n'est pas composé, contient aussi manifestement une contradiction que celle-ci; un triangle n'a pas trois angles.

XXXIII.

Ce qui est nécessaire n'a pas besoin d'une raison suffisante pourquoi il est. Comme donc l'essence des composés consiste nécessairement dans la composition, il ne faut pas d'autre raison pourquoi elle est.

XXXIV.

Les composés consistent des parties: cela est clair, même par l'explication que

que les adverſaires admettent : ainſi ils ſont compoſés de parties. Donc, ſi l'on veut avoir une raiſon ſuffiſante pourquoi il y a des parties, & pourquoi elles ont telle ou telle propriété, on demande inconteſtablement une raiſon ſuffiſante pourquoi la compoſition eſt. Or la compoſition, comme l'eſſence des compoſés, étant néceſſaire, & n'ayant pas beſoin d'autre raiſon ſuffiſante, on abuſe ici de la raiſon ſuffiſante ; on l'étend au-delà de ſes juſtes bornes : on veut par ſon moyen pénétrer au-delà de l'eſſence d'une choſe. Toutes les concluſions qu'on tire de cette maniere de la raiſon ſuffiſante, ne peuvent qu'être fauſſes.

XXXV.

Quiconque demande donc une raiſon ſuffiſante, pourquoi un compoſé a des parties, & pourquoi ces parties ont une grandeur, une figure & une étendue, fait la même choſe que celui qui demanderoit une raiſon ſuffiſante pourquoi un triangle a trois angles, pourquoi des êtres ſimples ſont ſimples, & pourquoi il y a des unités dans les nombres. Tout cela n'eſt pas plus

l'essence de ces choses, que la composition des parties est l'essence des êtres composés.

XXXVI.

Quelque incontestables que soient ces propositions & les vérités qui en résultent, on ne les considere que comme de simples objections, dont la réfutation lui paroît fort aisée. On les propose en ces termes. Celui donc qui veut soutenir que quelques êtres consistant des parties sont nécessairement indivisibles, & doivent avoir nécessairement une certaine grandeur & figure, doit commencer par prouver qu'il y a de la contradiction s'ils devoient être composés des êtres simples.

XXXVII.

Mais la question n'étant que des êtres composés, il me semble qu'on ne devroit ni changer les expressions, & moins encore parler des êtres simples; car ceux qui combattent les êtres simples, ne les admettant pas, leurs défenseurs ne peuvent pas y tabler comme sur un principe déja reconnu, & ne doivent y venir que lorsque la proposition

ſition ne contient rien de contradictoire. On auroit donc dû propoſer la queſtion de cette maniere : celui donc qui veut ſoutenir que les êtres compoſés ſont néceſſairement compoſés de parties, doit commencer par prouver qu'il implique contradiction de dire qu'ils ne ſont point compoſés de parties, ou tout au plus de maniere. Celui donc qui veut ſoutenir que les êtres conſiſtant de parties ont néceſſairement des parties, & que celles-ci ont néceſſairement une certaine grandeur & figure, doit commencer par prouver qu'il s'enſuit une contradiction, s'ils n'ont point de parties. Il étoit d'autant plus néceſſaire de propoſer la choſe de cette maniere ; qu'on veut employer ici les notions de la néceſſité & de ſon oppoſé.

XXXVIII.

Toute l'erreur vient de la fauſſe idée qu'on ſe fait du terme de *parties*. En demandant pourquoi il y a des parties, on ne demande rien autre choſe, ſinon pourquoi le tout ou le compoſé eſt. C'eſt une & la même idée exprimée en différens termes : car le tout & le com-

posé consiste de parties, & ces parties sont ce tout & ce composé. Si l'on demande donc pourquoi il y a des parties, ou l'on ne demande rien du tout, ou il faut nécessairement se représenter chaque partie comme un autre composé & un autre tout; & il en est tellement ainsi de la matiere. Même les plus petites parties sont toujours encore un tout & un composé, & l'on ne peut donner d'autre réponse, sinon que l'essence des êtres simples consiste dans la simplicité, & l'essence du triangle dans trois angles. Si quelqu'un demandoit pourquoi tel ou tel angle est dans le triangle, il faudroit lui répondre, c'est parce qu'il appartient à l'essence du triangle. Ces vérités sont si claires, qu'on ne peut les méconnoître, à moins qu'on ne soit prévenu par des notions géométriques qu'on s'est faite de la chose. Car, puisqu'en géométrie on trouve des nombres composés, & puis des parties, & enfin des unités, on se persuade fermement qu'il en est de même dans la nature. Mais dans cette persuasion, on ne considere pas la grande différence qu'il y a entre les êtres simples & les unités en nombres,

&

& l'on ne fait pas attention que même les unités dans les nombres ne ſont toujours que des parties. La vérité eſt toujours vérité, & doit reſter dans toutes les ſciences. Il eſt donc vrai, même en géométrie, que les compoſés ne réſultent que des parties.

XXXIX.

Ce ſont là autant de vérités inconteſtables auxquelles on ne peut pas ſe refuſer, ſur-tout ſi l'on fait attention que l'eſſence des choſes étant néceſſaire, eſt par cela même invariable : car, ſi elle pouvoit jamais être d'une autre maniere, elle ne ſeroit pas néceſſaire. Donc la compoſition, comme l'eſſence des compoſés, eſt invariable. Tant qu'il y a donc de la matiere, il faut qu'il y ait de la compoſition. Or, trouvant dans les plus petits êtres de la matiere, & par conſéquent de la compoſition, même là où les microſcopes nous font voir ce qui reſte caché aux yeux ſans leur ſecours, on ſeroit enfin obligé d'avouer que la diviſibilité de la matiere va effectivement à l'infini. Il faut auſſi que cela ſoit ainſi, puiſque ſans cela, on pourroit annihiler la matiere,

tiere, ce qui ne peut être effectué que par la toute-puissance de Dieu, qui, en lui ayant donné l'existence, lui a donné la composition pour essence, qui existoit dans ses idées éternelles. Je prouverai plus bas qu'il est impossible que la matiere, ou la composition, résulte de ce qui n'est pas matiere.

XL.

Après avoir donc mis hors de contestation que là où il y a des composés, il ne doit pas y avoir des simples, & après avoir clairement prouvé le peu de justesse des preuves par les monades, on prétend avoir démontré le contraire, je n'ai pas besoin de répondre à ce que la monadologie contient de l'état interne des monades, & qu'on a pris de la notion de ces êtres simples que nous nommons ames & esprits. Mais comme les êtres simples ne sont point les éléments des corps ou des composés, toutes les conclusions qu'on tire ici de l'essence des êtres simples en sont tirées à pure perte.

XLI.

De cette maniere, tout ce qu'on dit de l'état interne des êtres ſimples n'a pas beſoin d'être refuté. Faiſons cependant une réflexion ſur la principale différence entre les monades & les êtres ſimples. L'incertitude où l'on ſe trouve, quelle action on doit attribuer au changement de l'état interne des monades & des êtres ſimples, montre aſſez le peu de fondement de tout ce ſyſtême en lui-même. On s'eſt jetté de l'un & de l'autre côté dans un labyrinthe, dont on ne ſe tirera pas ſi aiſément.

XLII.

Leibnitz, en attribuant à ſes monades la force de ſe repréſenter le monde, eſt du moins d'accord avec lui-même. Quand on a fait une fois le pas d'adopter des êtres ſimples pour éléments des corps, & de leur attribuer un changement d'état interne, tel qu'il eſt conforme à l'eſſence des autres êtres ſimples, ſçavoir des ames & des eſprits, il eſt fort inutile après un tel pas de vouloir reculer & perdre courage; il n'eſt pas même fort aiſé de ſe refuſer

à

à la conséquence que cette action consiste dans la force de se représenter le monde. Car des êtres dont on a adopté l'essence, comme continuant d'être de la même maniere, doivent aussi produire la même action, quoique dans cette action il puisse y avoir différens degrés. En adoptant donc que l'essence, tant des monades, que des ames & des esprits, continue d'être de la même maniere, sçavoir par la détermination & le changement de leur état interne, il faut bien agréer la conclusion aussi, sçavoir que l'action est la même, quoique dans des degrés différents.

XLIII.

Mais cette conséquence n'est guere avantageuse à la doctrine des monades; c'est plutôt un pas de plus à la confusion. Cette doctrine a pour but d'expliquer l'essence des êtres corporels. Mais une force de se représenter le monde peut-elle bien, je vous prie, contribuer à cette explication? N'est-elle pas plutôt contraire aux propriétés que nous remarquons dans les corps? N'est-il pas impossible absolument que la

la force repréſentative, comme le changement d'un état interne, puiſſe être le principe ou la raiſon du mouvement corporel, qui n'eſt que le changement externe du lieu, & la perception qu'il y a dans l'état interne d'un être ſimple, n'eſt-elle pas entierement oppoſée à l'idée qu'on peut avoir d'une cohéſion d'où le corps doit réſulter? En un mot, l'eſſence d'un eſprit peut-elle bien être le principe de la compoſition & du mouvement d'un corps?

XLIV.

Wolff, avec ſa pénétration ordinaire, voyoit fort bien tout l'embarras où s'étoit jetté Leibnitz. Il ne reconnoiſſoit que trop, comme il l'avoue lui-même, que de la force des êtres ſimples devoit néceſſairement réſulter une action par laquelle on puiſſe expliquer d'une maniere intelligible la force & le mouvement des êtres corporels. Convaincu que la force repréſentative des monades y mettoit plus d'obſtacle qu'elle n'y étoit utile, il aime mieux ne point déterminer cette action, que d'inventer quelque choſe d'auſſi contraire à la fin des éléments des corps. Il eſt pourtant

pourtant obligé d'avouer que la doctrine des êtres simples n'est pas suffisante à expliquer les changements des corps, & que par conséquent elle ne remplit point sa fin. Car c'est des êtres simples que doivent résulter les composés, & c'est en eux que doit se trouver la raison des êtres corporels. Cependant on avoue que par cette même raison, on ne peut pas expliquer les qualités des corps. N'est-ce pas là rabattre de l'estime qu'on a d'ailleurs pour le principe de la raison suffisante, puisqu'on adopte les êtres simples sans une raison suffisante ? Et ne pourroit-on pas conclure de cet aveu que toute la doctrine n'a pas la moindre utilité ?

XLV.

Leibnitz attribuant à ses monades la perception, en exclut expressément l'apperception, ou le *conscium sui*. Peut-être craignoit-il qu'on lui auroit objecté que nous ne sçavions rien du tout de cette apperception, quoique nos corps ne fussent composés que de monades : car une force représentative, sans une apperception, est aussi impossible qu'un corps sans matiere. Il est

eſt impoſſible d'attacher d'autre idée à la perception, ſinon qu'un être qui a des perceptions doit ſentir un changement de ſon état, & avoir par conſéquent une connoiſſance de ſoi-même & de ce changement. Il eſt donc manifeſtement contradictoire d'admettre des perceptions ſans une apperception ou connoiſſance de ſoi-même; & *Deſcartes* avoit bien raiſon de tenir pour impoſſibles des perceptions ſans une telle connoiſſance. Si d'ailleurs on ne veut pas confondre les perceptions avec les penſées, elles ne peuvent être cauſées d'aucune autre maniere que par des êtres compoſés. Les perceptions d'une monade étant donc cauſées, à ce qu'on prétend, par les autres monades, ou êtres ſimples qui l'environnent, on tombe ici dans une nouvelle contradiction.

XLVI.

On ne remédiera pas à tous ces inconvéniens, en diſant qu'un grand nombre de petites perceptions peut être la cauſe que nous ne les appercevons pas, ou que nous n'avons pas le *conſcium noſtri.* Mais quelque grand que

que soit le nombre des perceptions foibles, un être simple doit toujours sentir qu'il a des perceptions, quoiqu'il ne puisse pas bien discerner ces perceptions l'une de l'autre : sans cela ce ne seroient point du tout des perceptions. Même dans une défaillance, ou dans un profond sommeil, on ne laisse pas de sçavoir qu'on a des perceptions, quoiqu'on ne puisse pas les discerner. Mais ne pas discerner les perceptions, & ne pas sçavoir qu'on en a, n'est pas la même chose. La contradiction devient encore plus grande, en disant qu'il arrive des changements dans ces perceptions. Car tout changement de cette nature est impossible, sans discerner son état précédent du suivant, & ceci ne peut se faire sans une connoissance de soi-même.

XLVII.

Voici le raisonnement de nos adversaires. L'état interne de chaque être simple se rapportant d'une maniere particuliere aux autres, cet être coexiste d'une maniere particuliere avec les autres : ainsi chaque être simple est non seulement hors de l'autre, mais

plusieurs

pluſieurs enſemble ſe ſuivent auſſi dans un même ordre. Quelque juſte que paroiſſe cette concluſion, elle n'en eſt pas moins fauſſe. L'erreur conſiſte dans la fauſſe application qu'on fait ici de la notion juſte de l'ordre. Toutes les fois que Wolff lui-même parle de l'ordre, il donne à entendre que l'ordre ne réſulte que de la réflexion & de la repréſentation ; ſçavoir, quand pluſieurs êtres ſont conſidérés comme un, & qu'on trouve de l'analogie dans leur coexiſtance & dans leur ſucceſſion. Cette notion eſt très-juſte. Ce n'eſt pas dans les choſes mêmes que conſiſte l'ordre, mais dans l'analogie que quelqu'un obſerve dans leur ſucceſſion. L'ordre requiert donc abſolument l'apperception, ou l'obſervation de quelqu'autre être. Il eſt d'autant plus inconteſtable que l'ordre ne conſiſte pas dans les choſes mêmes, qu'il peut être changé dans les mêmes choſes en différentes manieres, ſçavoir, à proportion qu'on croit appercevoir différentes analogies entre elles. L'ordre des choſes eſt donc purement quelque choſe de relatif, qui ſe rapporte uniquement à quelqu'autre être, & il ne peut y avoir d'ordre

d'ordre du tout sans que quelqu'un s'en apperçoive. Or, l'apperception ne pouvant pas avoir lieu dans les êtres simples, c'est-à-dire, ces êtres ne pouvant s'appercevoir eux-mêmes, & moins encore leur analogie, on ne peut pas non plus leur attribuer de l'ordre. La conclusion est donc manifestement fausse, que les êtres simples coexistans se suivent dans un même ordre.

XLVIII.

Quelque petite que soit cette faute, elle ne laisse pas d'être la source de toutes les fausses conclusions suivantes. Quand on a une fois attribué de l'ordre aux êtres simples, on ne peut que conclure que plusieurs de ces êtres remplissent un espace. Car, selon cette opinion, l'espace n'est autre chose, sinon l'ordre des êtres coexistans & se succédants. Je dis selon cette opinion de l'espace, car sans cela, il ne s'ensuit nullement que ce qui coexiste & se suit dans un certain ordre, doive aussi remplir un certain espace. Qui niera que parmi les anges & les esprits il n'y ait de l'ordre, par rapport à la connoissance de chaque individu de ces esprits?

prits ? Car on ne peut pas refuſer à un eſprit la faculté d'appercevoir parmi les autres eſprits une coexiſtence & une ſucceſſion ; mais on en concluroit bien à faux, ſi l'on diſoit : donc pluſieurs eſprits rempliſſent un eſpace. Ici, je ne puis me diſpenſer de remarquer de quelle conſéquence il eſt pour un philoſophe, s'il ne ſe fait pas d'idée juſte de l'eſpace, & qu'il en nie la réalité. Cela influe ſur tout ſon ſyſtême de philoſophie, & répand du faux ſur toutes les concluſions qu'il en tire.

XLIX.

Un être ſimple ne remplit point d'eſpace, mais pluſieurs enſemble rempliſſent un eſpace. Peut-on ſe contredire plus manifeſtement ? Toutes les propriétés d'un être doivent être fondées dans ſon eſſence ? C'eſt ce qu'on ne voudra pas nier ; on ne voudra pas non plus ſoutenir que l'eſſence d'un être ſimple unique differe de l'eſſence des autres êtres ſimples conſidérés enſemble. Il faut l'un ou l'autre : ou il eſt fondé dans l'eſſence d'un être ſimple de remplir un eſpace, ou cela n'y eſt point fondé. Si cela y eſt fondé, l'être

simple remplit un espace, & tous les autres êtres ont la même propriété. Car l'essence d'un être, ou ce qui fait que cet être est ce qu'il est, ne peut pas dans les êtres d'une même essence exister dans l'un d'une maniere, & dans l'autre d'une autre maniere. Si, de l'autre côté, il n'est point fondé dans l'essence d'un être simple de remplir un espace, il n'en remplit point, & tous les autres n'en peuvent absolument remplir non plus. La coexistence des êtres simples ne change rien, ni dans leur essence, ni dans leurs propriétés; & comme on admet qu'ils ne sont pas corporels, ils ne peuvent pas être susceptibles d'adhésion. D'où doit donc venir la propriété que plusieurs êtres simples remplissent un espace? Si Dieu ne leur donne pas cette propriété immédiatement du ciel, aucun homme raisonnable ne pourra voir d'où elle leur pourroit venir. Mais si cette propriété n'est pas fondée dans l'essence des êtres simples, Dieu anéantiroit cette essence, & produiroit de tout autres êtres, en leur communiquant immédiatement la propriété dont il s'agit. Car l'essence des choses est né-

cessaire

ceſſaire & invariable, & Dieu même ne peut la changer ſans créer un être qui n'eſt plus le même.

L.

On n'affoiblit point l'évidence de ces concluſions, en diſant que chaque être ſimple a pourrant ſon point dans l'eſpace. La contradiction eſt toujours la même. Si ce point ne remplit pas d'eſpace, des millions d'êtres ſimples n'en rempliront pas non plus avec leurs millions de points. On a puiſé cette notion de *point* de la *pneumatique*. Mais pourquoi abandonne-t-on trop d'abord les principes de cette doctrine? Perſonne ne voudra ſoutenir que pluſieurs eſprits enſemble rempliſſent un eſpace, quoique chacun d'eux y ait ſon point.

LI.

Comme il eſt donc inconteſtable que pluſieurs êtres ſimples ne peuvent pas remplir d'eſpace, on en aura d'autant moins de peine de refuter les autres argumens, par leſquels on prétend prouver que des êtres compoſés peu-

vent résulter des êtres simples qui n'ont point de parties.

LII.

Si l'on veut éviter de faire illusion, & de ne pas embrasser l'erreur au lieu de la vérité, il faut être fort exact à exprimer dans les mêmes termes les conclusions précédentes, dès qu'on veut les poser pour fondement des conclusions suivantes. Les expressions mêmes qui paroissent synonymes, nous conduisent imperceptiblement à des conclusions fausses. En attribuant le même sens à des synonymes, nous pouvons nous tromper. Dès qu'on employe donc d'autres termes que ceux des conclusions précédentes, on n'est plus à l'abri de l'erreur.

LIII.

On conclut des raisonnemens précédens, que l'état interne de chaque être simple se rapporte aux autres qui sont autour de lui. C'est la conclusion sur laquelle on table pour prouver la possibilité que des composés peuvent résulter des simples. Mais au lieu que Wolff auroit dû retenir exactement le terme

terme de *rapporter*, il se sert de celui de *lier*, & dit : tandis que chaque être simple est lié avec ceux qui sont autour de lui, plusieurs êtres simples en font un tout. Est-ce donc la même chose, se rapporter par son état interne à un autre, & être lié avec un autre ? Point du tout. Si ce philosophe avoit retenu le terme de *rapporter*, il auroit apperçu le faux de sa conclusion. Car il n'est rien moins que concluant de dire ; puisque l'état interne de chaque être simple se rapporte, ou est relatif aux autres qui sont autour de lui, plusieurs êtres simples font un tout, & c'est de-là que le composé acquiert une étendue en longueur, largeur & épaisseur. Tout ce qu'il dit de l'état interne des êtres simples est plutôt vrai à l'égard des esprits. Par l'harmonie universelle que les adversaires admettent volontiers, l'état interne de chaque esprit se rapporte aux autres. Si donc la conclusion dont il s'agit étoit vraie, il s'ensuivroit inévitablement que plusieurs esprits font un tout composé, & que ce composé en acquiert une étendue en longueur, largeur & épaisseur.

LIV.

Si l'on applique les conclusions de Wolff aux esprits, il n'y a aucun terme de perdu. Tout convient à l'état interne & à l'essence des esprits, & la conséquence est évidente : de plusieurs esprits peut résulter un être composé & une étendue.

LV.

Les adversaires se tirent assez mal de l'embarras, quand ils veulent échapper à l'absurdité manifeste de cette conséquence ; ils repliquent hardiment que ceux qui la font n'ont aucune idée de ce qu'*ils disent*, puisqu'*il est absurde* de vouloir déduire l'étendue, la résistance & le mouvement des seules forces d'avoir des idées & des représentations. Mais c'est justement cette absurdité dont on veut nous convaincre ; & l'on ne se seroit pas attendu à un tel aveu de votre part. Puisque vous attribuez à vos monades & à vos êtres simples la même essence & le même état interne qu'ont les esprits, on se croit en droit de prétendre que vous en évitiez aussi, si vous le pouvez, la conséquence,

quence, ſçavoir, que de cette maniere des êtres composés peuvent résulter des esprits.

LVI.

Venons à présent aux preuves, par lesquelles il conste qu'il est manifestement contradictoire, & par conséquent impossible que des êtres simples qui n'ont point de parties, il puisse résulter des composés. Rien de plus aisé que ces preuves, après que j'ai refuté ce que les adversaires alleguent, pour en montrer la possibilité.

LVII.

Il faut se rappeller ici tous les principes, par lesquels j'ai montré l'impossibilité que plusieurs simples puissent remplir un espace. S'il est fondé dans l'essence des êtres simples de n'avoir pas de grandeur; il ne peut pas non plus résulter de grandeur de plusieurs êtres simples. Si les êtres simples sont indivisibles, il ne peut pas non plus venir quelque chose de divisible de plusieurs simples. Si les êtres simples ne sont pas matiere, plusieurs n'en peuvent pas non plus constituer la matiere.

tiere. Tout ce qui appartient à un être doit être fondé dans son essence : d'où doit donc venir ce qui constitue la grandeur & la matiere, n'étant pas fondé dans l'essence des êtres simples ? Dieu ne peut pas le leur donner immédiatement, sans créer d'autres êtres. Il s'ensuit de-là que les êtres simples devoient n'avoir point de grandeur, point de parties, point de matiere, & avoir pourtant tout cela en même temps : ce qui est une contradiction manifeste.

LVIII.

Personne au monde ne niera que des êtres simples & des êtres composés ne soient des êtres entierement opposés : car être simple & être composé, indique nécessairement des notions opposées. Des êtres composés & des êtres simples sont donc tout aussi bien des êtres opposés, que le sont des êtres possibles & impossibles. Or, quiconque ose soutenir que des êtres opposés peuvent résulter ceux qui leur sont opposés, tombe dans une contradiction manifeste : car par cela même qu'une de ces notions affirme ce que l'autre

l'autre nie, toutes les deux ne sont pas possibles dans un même sujet. Le résulter d'une chose y suppose une raison suffisante pourquoi il en résulte ; & cette raison devroit se trouver nécessairement dans l'essence des êtres opposés. Or, ce qui fait que ces êtres deviennent ce qu'ils sont, ne peut contenir rien de contradictoire, puisqu'une chose ne peut pas être de cette maniere & d'une autre maniere en même temps. Il est donc tout aussi impossible que des êtres composés puissent résulter des êtres simples, qu'il est impossible que des êtres infinis puissent résulter des êtres finis, ou des possibles des impossibles.

LIX.

Si je ne devois éviter d'être trop long, il me seroit aisé de découvrir encore un plus grand nombre de semblable contradictions. Je pourrois montrer qu'il est tout de même contradictoire de dire, que l'état interne d'un être simple effectue une liaison ou connexion avec les autres : car cette connexion est ou purement impossible, puisque le changement & la détermi-

nation de l'état interne d'un être simple peut bien se rapporter aux autres, sans toutefois être lié avec eux, comme j'ai déja montré, ou cette connexion devroit être externe, ce qui contrediroit à l'essence des êtres simples. Mais ce que nous venons de dire plus haut suffit pour prouver qu'il est impossible que des êtres composés puissent résulter des êtres simples.

LX.

Wolff, en voulant prouver que rien ne pourroit venir des êtres simples, dit expressément; il faudroit que quelque chose vienne de rien, ce qui ne se peut pas. Un être simple est aussi effectivement un rien à l'égard des êtres corporels. Comment étoit-il donc possible que des idées si justes ne fassent pas reconnoître que quelque chose ne peut tout de même pas venir de plusieurs riens?

LXI.

La différence qu'il y a entre les monades Leibnitiennes & les êtres simples de Wolff, renferme de nouvelles contradictions des deux côtés. Car si les

les êtres ſimples qui conſtituent un compoſé, ſont finis & déterminés, on voit aiſément que chacun de ces êtres doit avoir pour lui-même une grandeur : or cela contredit à l'eſſence des êtres ſimples. Si l'on dit, de l'autre côté, qu'un corps fini, de même le plus petit corpuſcule, eſt effectivement diviſé à l'infini, & contient un monde de nouvelles créatures, on dit quelque choſe de très-contradictoire & d'aſſez mal penſé. Car être fini & être diviſé à l'infini, ne renferme aucune idée ; la contradiction ſaute aux yeux.

LXII.

Je ne puis le cacher ; rien au monde ne m'a paru ſi peu lié que le ſiyſtême des monades & des êtres ſimples. On y attribue aux êtres ſimples un état interne parfaitement conforme à l'eſſence des ames & des eſprits, & puis on dit, les êtres ſimples conſtituant des compoſés, c'eſt d'eux que vient l'étendue & la force d'inertie dans ces corps. N'eſt-ce pas oublier tout à la fois, & le principe de la contradiction, & celui de la raiſon ſuffiſante ? Car tout ce qui doit réſulter d'un être doit avoir ſa rai-

son suffisante dans son essence. Mais comment peut-on s'imaginer de trouver la raison suffisante de l'étendue & de la force d'inertie dans l'essence des êtres simples, qui est justement l'opposé de l'étendue & de la force d'inertie? En vérité, on commet de merveilleux cercles en raisonnement. Premierement, on veut prouver l'existence des êtres simples, parce qu'il doit y avoir une raison suffisante de la grandeur, de la figure & de l'étendue; & puis après on veut prouver l'étendue & la matiere, parce que des êtres simples constituent les composés. N'est-ce pas là la même chose que si l'on disoit, des êtres composés résultent des simples, puisqu'ils en résultent?

LXIII.

Un systême si peu lié, & surtout un systême inventé à plaisir, ne peut que tomber en ruine, par cela même qu'il est si peu lié; comme aussi il ne manquera pas d'arriver à celui que nous combattons. En disant que la matiere résulte des êtres simples, & que cependant elle ne peut être, selon son essence, que passive, on accorde déjà beau-

coup,

coup, & les êtres simples comme élémens des corps, étant contradictoires & impossibles, comme nous avons prouvé, deviennent à présent tout-à-fait inutiles. C'est ce que je montrerai clairement, après que j'aurai mis au jour la fausse conclusion qu'on tire sur l'essence des propriétés des corps.

LXIV.

Wolff dit fort bien que l'essence des corps consiste dans la maniere de leur composition. La composition est l'essence des composés ou de la matiere; la maniere de la composition fait l'essence des corps, ce qui distingue suffisamment un corps de la matiere. La conclusion que Wolff en tire est très-juste, sçavoir, que tout ce qui convient à un corps doit être fondé dans la maniere de sa composition. N'oublions pas cette conclusion. Il dit encore, avec raison, que tous les changemens qui arrivent à un corps doivent se faire par le mouvement. Il auroit donc dû conclure aussi que tous les mouvemens doivent être fondés dans l'essence du corps. Mais au lieu de cela, il dit tout au contraire qu'il faut chercher dans le

mouvement la raison de tout ce qui convient à un corps, & de tous les changemens qui arrivent en lui.

LXV.

De cette maniere on confond visiblement une propriété du corps avec son essence, ou l'effet avec la cause. Il est bien vrai que le mouvement appartient à un corps, & est par conséquent une de ses propriétés; mais son essence ne consiste pas pour cela dans le mouvement. Les changemens qui arrivent à un corps ne peuvent pas être la maniere de sa composition. Et si l'on pouvoit effectivement attribuer au corps une force motrice, cette force seroit bien un effet de la maniere de sa composition, & celle-ci en seroit la cause; mais la force motrice elle-même ne pourroit pas être regardée comme cause ou raison.

LXVI.

Pour voir d'autant plus clairement le faux de cette conclusion, on n'a qu'à se rappeller ce que Wolff avoit dit immédiatement avant, sçavoir, que tous les changemens du corps doivent se

faire

faire par le mouvement. Comment peut-il donc dire après que la raiſon de ce qui appartient à un corps, & des changemens qui arrivent en lui, ſe trouve dans le mouvement? C'eſt tout comme s'il diſoit que la raiſon du changement ſe trouve dans le changement.

LXVII.

Il eſt vrai, ce raiſonnement a quelque choſe d'aſſez éblouiſſant pour des yeux qui ne ſont pas trop clairvoyans: car en faiſant entrer le mouvement dans l'eſſence du corps, on ſe défait du fardeau de déduire la force motrice, comme il faut, de cette eſſence, & de l'expliquer par elle. Cependant cette petite utilité même s'évanouit, & toute la cauſe devient déſeſpérée de nouveau, parce que Wolff dit en termes exprès, ſçavoir, que la raiſon de l'activité du corps ne ſe trouve point dans ſon eſſence.

LXVIII.

Je n'ai jamais pu réſiſter à l'étonnement de voir qu'on fait du corps quaſi un monſtre à trois têtes. Wolff dit qu'il faut trois choſes pour conſtituer un corps,

corps, une matiere, une essence, une force motrice. Qui ne voit qu'en produisant la matiere & la force motrice, comme des choses différentes de celles du corps, il ne veut pas qu'elles soient fondées dans cette essence? Cependant, comme dans tous les autres étres du monde tout ce qui leur convient doit être fondé dans leur essence, le corps étant seul excepté de cette regle universelle de la sagesse divine, en devient un prodige tout nouveau, au-dessus de tous les principes généraux de la philosophie. Osons le regarder de plus près, & nous verrons que ce prétendu monstre philosophique n'est rien moins que tel.

LXIX.

L'une de ses trois têtes lui peut être arrachée sans beaucoup de peine. L'essence des étres composés, ou de la matiere, consiste dans la composition; cette essence renferme déja la composition comme l'essence de la matiere, & par conséquent la matiere elle-même; & nous n'avons que faire de considérer la matiere comme quelque chose de différent de l'essence du corps, puisqu'on

puiſqu'on voit aiſément qu'elle y eſt déjà renfermée ; il ne me ſemble pas plus difficile auſſi d'arracher la ſeconde tête, ſçavoir la force motrice, & le pauvre corps ſera délivré tout d'un coup du reproche d'être monſtre.

LXX.

Tout ce qui convient à un être doit être fondé dans ſon eſſence : rien ne ſe peut donc trouver dans un être qui ne ſoit fondé dans ſon eſſence. L'eſſence d'un être eſt ce qui fait que l'être eſt ce qu'il eſt. Si donc il ſe trouvoit dans un être quelque choſe qui ne fut pas fondé dans ſon eſſence, cet être ſeroit ce qu'il eſt de cette maniere, & d'une autre maniere en même temps ; ce qui ſeroit une contradiction manifeſte.

LXXI.

Ces principes prouvent clairement, ou que la force motrice doit être fondée dans l'eſſence du corps, ou qu'elle ne ſe trouve point du tout dans le corps. Comme donc cette force ne ſe laiſſe déduire aucunement de l'eſſence du corps, comme les adverſaires avouent eux-mêmes,

eux-mêmes, elle ne peut pas non plus se trouver dans le corps. De cette maniere le corps ne sera plus un monstre dans la philosophie.

LXXII.

On dira peut-être qu'on voit pourtant qu'un corps se meut effectivement, & qu'il agit par rapport à un autre, & que par conséquent il doit avoir une force motrice. Voilà ce qu'on dit avec confiance; mais j'y réponds.

LXXIII.

Il me paroît que les défenseurs des monades ont fort peu bonne grace de reprocher à leurs adversaires de *se laisser séduire par les sens & par l'imagination*. En attribuant au corps une force motrice, qui cependant ne doit pas être fondée dans son essence, ils ne font eux-mêmes que suivre les sens & l'imagination. Leurs yeux apperçoivent qu'un corps est mû, & leur imagination attribue d'abord une force motrice.

LXXIV.

On auroit bien plus raison d'appeller

ler une telle méthode de raiſonner, la philoſophie des pareſſeux que Leibnitz & Wolff n'en avoient de faire ce reproche à leurs adverſaires. Les défenſeurs des monades apperçoivent le phénomene des corps qu'on appelle mouvement. Sans aller plus loin, ils s'en tiennent-là, & en font d'abord une force, qui pourtant, ſelon leur propre aveu, n'eſt point fondée dans l'eſſence du corps. Il n'eſt effectivement rien de plus aiſé en philoſophie, que de faire de chaque phénomene une force particuliere. L'explication alors ne coûte rien, ſurtout quand on ſe diſpenſe de la peine de la déduire de l'eſſence des êtres. La philoſophie ſcholaſtique nous avoit déja enrichi de tant de forces.

LXXV.

La force motrice des corps n'eſt auſſi en effet rien autre choſe qu'un phénomene. Wolff voulant prouver cette force motrice, ſuppoſe viſiblement que le corps A s'eſt mis en mouvement par ſa propre force, avant qu'il heurte le corps B. (Il faut que je remarque ici que les lettres A & B ſont miſes

ſes l'une pour l'autre au commencement du § 620 de ſa métaphyſique, ſans quoi ce qui eſt dit n'auroit point de ſens : car ſi le corps A avoit été lui-méme mis auparavant en mouvement par un troiſieme corps, & n'avoit été que paſſif, toutes les concluſions de Wolff tomberoient, & le corps A n'auroit été rien moins qu'actif.) On ſe laiſſe donc viſiblement ſéduire par un phénomene, en ſuppoſant la force motrice des corps qu'on veut prouver. Il en eſt tout de méme de l'autre exemple, à moins qu'on ne ſuppoſe que les deux corps A & B, qui dans leur réaction ſe heurtent, ſe ſont mis en mouvement par leur propre force, *il ne s'enſuit nullement que ces deux corps ſoient en méme-temps actifs & paſſifs*. Dès que leur réaction eſt produite par deux autres corps, ils ne ſont l'un & l'autre que purement paſſifs. Je viendrai tout à l'heure à déterminer les notions d'actif & de paſſif, & l'on en doutera d'autant moins de ce que je viens de dire.

LXXVI.

Si je voulois être plus long, il me ſeroit

seroit aisé de montrer de la maniere du monde la plus claire le peu de justesse de toutes les autres preuves qu'on allegue en faveur de la force motrice. Il ne faut pas être philosophe, pour comprendre que la raison pourquoi un globe de bois ne réagit pas, & que celui d'argile devient plat : car il est fort aisé à comprendre qu'un corps mol, en recevant un choc d'un corps dur, doit être plutôt passif que celui-ci.

LXXVII.

Mais qu'a-t-on besoin d'une longue réfutation, après l'aveu même des adversaires. Wolff, ainsi que Leibnitz, dit plus d'une fois, & leurs sectateurs l'admettent volontiers, qu'aucun mouvement ne peut être produit sans un mouvement antérieur. Si donc les adversaires vouloient bien entrer dans le vrai sens de cette doctrine, ils cesseroient bientôt de soutenir la force motrice des corps : car c'est tout comme s'ils disoient, un corps ne peut pas être mis en mouvement, si un autre corps mû ne l'y met. Il s'ensuit nécessairement de-là, que les corps n'ont rien moins qu'une force motrice. Une force

force est le principe ou la raison du changement qui se trouve dans la chose même qui est changée, & le changement dont le principe se trouve dans la chose même, est action ou activité, au lieu que le changement dont le principe ou la raison se trouve dans quelqu'autre chose, est passion. Si donc un corps ne peut être mû que par le mouvement intérieur d'un autre corps, le principe ou la raison de son changement n'est jamais en lui-même, mais dans quelqu'autre chose, sçavoir dans le corps mû antérieurement qui le met en mouvement. Il est manifeste par conséquent, que le corps n'exerce point de force, point d'*activité*, mais que le principe de son changement se trouvant dans une autre chose, ce changement ou le mouvement, n'est incontestablement rien que passion. Le mouvemement ne pouvant donc venir sans un mouvement antérieur, il est toujours passion, & le corps n'est mêmême en mouvement, qu'un être passif. Les conclusions sont si incontestables, que personne au monde ne sçauroit nier que ce ne soit là le véritable sens des propres axiômes des adversaires;

faires ; mais tant que ces philofophes fe laiffent éblouir par des fimples phénomenes, ils ne pourront jamais bien développer ces mêmes axiômes.

LXXVIII.

Cette nature paffive du corps, eft fondée dans fon effence. Cette effence confiftant dans la maniere de fa compofition, il s'enfuit inévitablement, qu'un corps n'eft que paffif, de quelle maniere que fa compofition fe faffe, & que par conféquent, il eft fujet aux changements caufés par d'autres êtres hors de lui. On eft donc affuré que cette nature paffive fe trouve dans le corps.

LXXIX.

Mais il faut bien fe garder de n'appeller cette nature paffive du corps, ni une force paffive, ni une force d'inertie, ni une force de réfiftance. La force ou l'action, font diamétralement oppofés à la paffion, les deux premieres expreffions renfermant une contradiction manifefte, comme fi je difois, un fer de bois. Car force d'inertie ne dit au fond rien de plus que force paffive

sive, quoiqu'en d'autres termes. La force d'inertie est aussi entierement inutile, tout comme la force de résistence. Une nature passive renferme déja la persévérance dans le même état, si rien ne se trouve qui cause du changement en elle. Et si un être passif doit subir un changement de son état, ce changement doit avoir sa raison suffisante. Cette raison doit se trouver dans l'être qui doit causer ce changement. Il est par conséquent requis au changement d'un corps pesant, que l'être qui doit effectuer ce changement ait une qualité convenable à cette pesanteur. Il s'ensuit de là qu'un petit corps ne peut pas *mouvoir un grand, ni un corps mol, un corps dur, &c. Force* d'inertie, & force de résistance, sont donc des expressions très-inutiles; & pour peu qu'un philosophe y voulut réfléchir attentivement, il ne diroit pas que s'il ne se trouvoit pas une force d'inertie ou de résistance dans un corps, il s'ensuivroit que chaque corps pourroit être mis entierement par chaque force.

LXXX.

Par cette nature paſſive des corps, on peut expliquer & en déduire d'une maniere intelligible tous les évenements naturels, & tous les phénomenes du monde. On en peut d'autant moins douter, que même les adverſaires, comme je viens de montrer, n'expliquent au fond rien autre choſe que la nature paſſive du mouvement. Donc la force motrice, qui même ſans cela ne doit pas être fondée dans l'eſſence des corps, n'eſt qu'une invention très-inutile, & ſans fondement.

LXXXI.

Cependant les adverſaires croyent qu'il eſt abſolument impoſſible d'expliquer par la ſeule nature paſſive des corps, les ouvrages de la nature, & ſurtout les changements dans les minéraux, les plantes & les animaux; mais à qui eſt la faute, s'ils penſent aſſez légerement, pour s'effrayer de chaque phénomene, & pour appeller d'abord à leurs ſecours une force particuliere. Je ſuis très-perſuadé que cette explication peut ſe faire d'une maniere

fort intelligible. J'y ai réussi heureusement dans tous les essais que j'en ai faits pour ma propre satisfaction, & je pourrois en donner ici des preuves, si les bornes de cet écrit le permettoient, & si d'ailleurs je ne me faisois pas un scrupule d'aller au-de là de la question proposée.

LXXXII.

Comme donc rien ne peut se trouver dans un être qui ne soit fondé dans son essence, comme les preuves qu'on allegue pour la force motrice sont visiblement sans fondement; comme les propres axiômes des adversaires du mouvement, n'expliquent rien moins que la force motrice, & que les mouvements des corps peuvent être expliqués d'une maniere très-intelligible, sans une telle force: on est aussi certainement convaincu, que cette force ne se trouve point dans les corps, qu'on l'est de sa propre existence. Le corps n'est donc pas un monstre philosophique. Il n'a rien autre chose que son essence, & tout ce qui lui convient y est ondé.

LXXXIII.

LXXXIII.

Auſſi ne voit-on pas d'où pourroit lui venir cette force motrice. On dit expreſſément que la matiere réſulte des êtres ſimples, & que ſelon ſon eſſence, elle ne peut être que paſſive. On avoue que la force motrice n'eſt point fondée dans l'eſſence du corps. D'où doit-elle venir, & où doit-elle être fondée? il faut que Dieu la donne immédiatement du ciel, & qu'elle ait ſon principe en elle-même, & ſoit par conſéquent une ſubſtance. Il ne faut pas de longues déductions, pour voir que tout cela eſt fort peu philoſophique.

LXXXIV.

La force motrice eſt même contradictoire, & combat d'autres propriétés du corps. Le corps conſiſte ſans conteſtation de matiere, & la matiere n'eſt qu'un être paſſif. Or une force motrice, & un être paſſif, ſont des propriétés contraires, & deviennent par la notion des adverſaires, manifeſtement contradictoires. Ils nomment l'être paſſif, la force de réſiſtance; comme donc la force motrice conſiſte dans

un effort continuel de mouvoir la matiere, & que la matiere doit, selon son essence, résister au mouvement, il en résulte dans un même être deux forces opposées & contradictoires. Or si de telles forces opposées & contradictoires ont été possibles dans l'idée éternelle, ou dans l'entendement infini de Dieu, c'est ce que je soumets au jugement des hommes qui pensent.

LXXXV.

On ne voit pas non plus comment le moindre mouvement pouvoit être possible avec des forces si contraires. Chaque force voulant produire son effet, il n'en peut résulter dans un même être autre chose, sinon qu'une force agisse contre l'autre, & que par conséquent cette double action contraire doit rendre les deux forces inutiles. Pour comprendre cela plus clairement, on n'a qu'à se représenter le mouvement contraire de la matiere dans un corps, selon que Wolff en parle dans sa physique. Comme cela est cause qu'aucun mouvement n'est produit, les forces contraires doivent causer de même qu'aucun effet n'est produit, &

c'est

c'eſt comme ſi Dieu ne les avoit point du tout donné au corps.

LXXXVI.

Après avoir donc dépouillé la force motrice de tous ſes appuis, je reviens à la doctrine des monades & des êtres ſimples. Tout cela n'étoit effectivement qu'une digreſſion à laquelle je me ſuis trouvé réduit par la doctrine des adverſaires : car la force motrice des corps n'a proprement aucune liaiſon avec la doctrine des êtres ſimples. On dit que la matiere & la force de réſiſtance, viennent des êtres ſimples, & l'on avoue que la matiere, ſelon ſon eſſence, ne peut être que paſſive. On dit même que la force motrice n'eſt pas fondée dans l'eſſence du corps : quelle liaiſon peut donc avoir la force motrice avec les monades & les êtres ſimples ?

LXXXVII.

Cependant la doctrine des monades & des êtres ſimples, ne doit pas moins ſervir à expliquer d'autant mieux les événements naturels, & les changements que nous appercevons dans les corps, & cela peut être la ſeule vue

dans laquelle on les a inventés : car d'adopter à pure perte que les corps résultent des êtres simples, qui ont des changements de leur état interne, & une force représentative, n'apporteroit guere davantage à la connoissance humaine ; mais par cela même, il est clair que cette doctrine n'a pas la moindre utilité. Une doctrine qui n'a aucune liaison avec les changements des corps, peut-elle bien servir à expliquer ces changements ? & les êtres simples pourront-ils bien contribuer la moindre chose à l'éclaircissement des événements naturels, eux dont on ne peut rien dire de plus, sinon *qu'ils produisent la* matiere, & la persévérance *dans* un même lieu ? ni de l'un ni de l'autre ne se peut déduire par de bonnes conséquences, une force motrice : on en vient plutôt à des notions tout-à-fait opposées à une telle force.

LXXXVIII.

Les défenseurs des monades & des êtres simples, se forcent bien de rapiéceter cette doctrine, & de la lier tellement qu'elle meut avec la force motrice.

trice. Ils diſent : Tout ce qui ſe trouve dans un compoſé, doit avoir ſa raiſon dans les êtres ſimples d'où il réſulte. Donc la raiſon de la force motrice, doit ſe trouver dans les êtres ſimples; mais le rapiécetage vient trop tard, après qu'on n'a pas pu trouver cette force motrice dans l'eſſence du corps, qui pourtant, ſelon cette même concluſion, doit réſulter néceſſairement des êtres ſimples.

LXXXIX.

Ni Leibnitz ni Wolff n'ont fait cette concluſion; & les nouveaux défenſeurs des monades & des êtres ſimples peuvent bien croire qu'une telle concluſion n'auroit pas échappé à la pénétration de ces philoſophes, s'ils n'en avoient pas vû l'impoſſibilité & le faux. Leibnitz qui n'attribuoit à ſes monades que des perceptions & des deſirs, voyoit fort bien l'impoſſibilité d'en déduire, une force de produire des mouvements externes. Il l'avoue ſans détour, & il avertit même d'autres de ne pas faire une telle concluſion. Après avoir dit quelle notion on doit ſe former de la force des monades : ſçavoir, une

une telle qui ait de l'analogie, avec les perceptions & les desirs, il ajoute expressément qu'on ne doit pas s'en servir à expliquer les problêmes de physique. Pour ce qui regarde Wolff, j'ai déja allégué plus d'une fois, qu'il souhaiteroit bien de découvrir dans les êtres simples une force propre à expliquer intelligiblement les changements des corps ; mais cela même fait voir qu'il ne hazardera pas de faire voir une telle conclusion, que ses nouveaux sectateurs ont fait avant qu'il n'ait fait la découverte dont il s'agit, & que probablement il ne fera jamais.

L X C.

Il faut en vérité avoir peu de lumieres en philosophie, pour dire que la force motrice du corps doit avoir sa raison dans les êtres simples, sans montrer comment cela est possible. Car quelle raison est-ce donc, par laquelle on ne peut rien expliquer? on n'a rien attribué aux êtres simples, sinon des changements de leur état interne ; & selon leur essence, on ne peut pas non plus leur attribuer davantage ; mais comment pourra-t-on déduire de là une

une force de mouvoir la matiere, c'est-à-dire, de produire des changements externes de lieu? ou les êtres simples doivent changer en même-temps d'état externe, ce qui contredit à leur essence, puisqu'alors ils ne seroient plus des êtres simples; ou la force motrice ne peut absolument trouver sa raison en eux. Un mouvement peut aussi peu résulter du changement d'état interne d'un être simple qu'il peut résulter un esprit, car l'un & l'autre est un changement d'état interne des êtres simples. Voilà assez de raisons, pour faire tomber en ruine le systême des monades & des êtres simples.

RÉFLEXIONS

Sur le génie d'Horace, de Despreaux & de Rousseau.

PAR M. LE DUC DE NIVERNOIS.

LES ouvrages de Despreaux & de Rousseau, fondus ensemble, feroient, quant au genre, un Horace presque complet. Celui-ci, modéle inimitable jusqu'à eux, en a été imité si soigneusement, qu'il semble, au premier coup d'œil, non seulement leur avoir prêté son goût, mais leur avoir communiqué son génie. *Je ne crois pourtant pas qu'il y ait aucune ressemblance dans leurs génies.* Ce sont trois hommes à peu près de la même taille, vêtus des mêmes habits, & dont les traits ont quelque rapport. On peut s'y méprendre de loin; mais de près chacun a sa physionomie bien marquée qui le caractérise. A dire le vrai, le génie différent des langues, le différent goût des nations peuvent bien entrer pour quelque chose dans ce qui distingue les trois poëtes. Notre goût méthodique

a

a proscrit l'usage de ce que les anciens nommoient épisodes, & que nous nommons écarts. Peut-être est-ce avec raison que nous nous les sommes interdits ; car l'usage en est fort difficile, & l'abus en est fort aisé. On reproche à Horace d'en avoir abusé ; & l'on pourroit bien reprocher le contraire aux autres. Mais ceci n'est qu'une différence vague & générale : on peut observer des nuances plus fines, & qui sont aussi frappantes quand on les démêle avec soin. Tout cela se présente naturellement, en jettant les yeux sur les génies où ils se sont exercés, & sur l'empreinte particuliere dont chacun les a marqués. Horace, par exemple, dont le mérite est de réunir la finesse & le sentiment, seme tous ses ouvrages des traits les plus flatteurs pour ceux à qui il les adresse. Toutes ses louanges sont pleines de délicatesse, & conservent en même temps un air de naturel & de simplicité ; d'où résulte le vrai mérite des louanges, qui ne sont flatteuses que lorsqu'elles paroissent sinceres. Celles qu'Horace donne respirent toujours un air de vérité bien plus précieux que la finesse dont on se pare sou-

vent mal à propos. Cette derniere qualité perd son mérite dès qu'on l'apperçoit ; aussi Horace ne l'employe-t-il qu'en l'incorporant aux autres, de façon qu'elle releve le prix, sans qu'on puisse démêler qu'elle y entre pour quelque chose. Il ne marche gueres sans elle, mais il la maîtrise. Il ne veut point l'employer pour éblouir, parce qu'il n'est pas ébloui lui-même : il s'en sert dans ses louanges pour y assaisonner le respect & la reconnoissance ; sentiments froids, à qui il sçait donner un ton piquant, sans qu'il cesse d'être affectueux. Telles sont les louanges qu'il donne à Auguste. Il les proportionne aux divers *points de vûe sous lesquels* on pouvoit l'envisager. Tantôt il le loue comme le maître du monde ; tantôt comme le protecteur des arts ; tantôt comme le défenseur des loix, le fléau des vices, l'ami des vertus. Quelquefois il rassemble tous ces traits dans le même tableau ; & quelque flatteur que soit le pinceau, il conserve au portrait un certain air de fidélité & de ressemblance. Quand il loue ses amis, c'est avec chaleur & modestie tout ensemble ; il loue alors comme l'amitié

l'amitié sçait louer. Quand il loue Mécene son ami, mais un ami protecteur & respectable, il exprime le respect & la reconnoissance; mais il leur fait parler le langage de l'inclination. Mécene lui donna, après le retour d'Auguste en Italie, une petite métairie auprès de Rome. Son étendue & ses revenus étoient fort modiques : il n'y en auroit peut-être eu assez pour personne; mais il y en avoit assez pour Horace, à qui non seulement la médiocrité suffisoit pour être heureux, mais qui ne pouvoit l'être que par elle. Il fit alors une ode pour remercier son bienfaiteur, ou plutôt pour lui dire, sans le remercier expressément, que son bienfaiteur faisoit la douceur de sa vie. Voici deux strophes de cette ode qui me paroissent avoir un grand mérite. Dans l'une il fait une peinture indirecte du présent que lui a fait Mécene, & il l'accompagne d'une réflexion philosophique qui prouve que ce présent lui suffit & lui doit suffire. L'autre contient une louange détournée de la générosité de Mécene, à qui le poëte ne suppose d'autres bornes que les desirs de ceux qu'il oblige. *Inclusam Danaën &c. Liv. 3.*

Un clair ruisseau, de petits bois,
Une fraîche & tendre prairie
Me sont un trésor que les rois
Ne pourroient voir qu'avec envie.
Je préfere l'obscurité,
Qui suit la médiocrité,
A l'éclat qui suit la puissance.
Le riche est au sein des plaisirs,
Moins heureux par la jouissance,
Que malheureux par les desirs.

Je n'ai point ces riches habits,
Qu'avec orgueil Plutus étale.
Ni vin rare, ni mets exquis
Ne couvrent ma table frugale;
Mais dans ma douce pauvreté;
De la dure nécessité,
J'ignore l'affligeante peine,
Je jouis d'un destin heureux.
Et n'ai-je pas toujours *Mécene*,
Si je voulois former des vœux.

Voilà comme Horace le voit; c'est une preuve de la facilité merveilleuse de son génie que cette fécondité de pensées, cette variété de tours qui ne lui manquoient jamais quand il vouloit louer: & c'est aussi une des nuances les plus marquées qui le distingue d'avec Rousseau & Despreaux. Rousseau loue rarement, il le dit lui-même dans son épitre à Marot:

J'ai

J'ai peu loué, j'eusse mieux fait encore,
De louer moins.

Je suis de son avis, & je trouve qu'il a eu raison de louer rarement; car quiconque loue toujours, exagere, & souvent il se deshonore; mais je trouve aussi que s'il loue rarement, c'est aussi rarement avec grace & justesse. Il faut pourtant excepter de cette critique son ode au prince Eugene, où prenant un essor audacieux, il employe l'invention la plus riche, & fait éclore du sein des fictions un éloge historique & simple en apparence; mais admirable & digne du héros à qui il l'adresse. Je ne sçaurois me refuser le plaisir de transcrire ici les belles strophes qu'il amene. Je sçais que tout le monde les a sous ses yeux; mais je m'assure que ceux qui ont le bon esprit de les sçavoir par cœur, seront bien aises de les retrouver encore ici.

Le vieillard qui d'un vol agile
Fuit sans jamais être arrêté;
Le temps, cette image mobile,
De l'immobile éternité,
A peine du sein des ténébres,
Fait éclore les faits célebres

Qui

Qui les replonge dans la nuit.
Auteur de tout ce qui doit être,
Il détruit tout ce qu'il fait naître,
A mesure qu'il le produit.

Mais la déesse de mémoire,
Favorable aux noms éclatants;
Souleve l'équitable histoire,
Contre l'iniquité du temps:
Et dans le registre des âges,
Consacrant les nobles images
Que la gloire lui vient offrir,
Sans cesse en cet auguste livre
Notre souvenir voit revivre,
Ce que nos yeux ont vû périr.

C'est-là, que sa main immortelle,
Mieux que la déesse aux cent voix,
Sauva dans un tableau fidele
Immortaliser tes exploits.
L'avenir *faisant son étude*
De cette vaste multitude
D'incroyables événements,
Dans leurs vérités autentiques,
Des fables les plus fantastiques,
Retrouvera les fondements.

Tous ces traits incompréhensibles
Par les fictions ennoblis,
Dans l'ordre des choses possibles
Par-là se verroient rétablis.
Chez nos neveux moins incrédules,
Les vrais Césars, les faux Hercules,
Seront mis en même degré;
Et tout ce qu'on dit à leur gloire,
Et qu'on admire sans le croire,
Sera crû, sans être admiré.

Je

Je ne sçais rien de plus beau dans notre langue que ces quatre strophes. Les trois premieres surtout sont comparables à ce qu'Horace a jamais fait de mieux. J'avoue que la louange que contient la quatrieme, me paroît un peu outrée, & je ne sçais s'il n'y a pas plus d'exagération que de délicatesse. C'est que Rousseau, toujours maître dans l'art de la poësie, qui consiste en choix d'images, de tours & d'expressions, ne l'étoit pas dans l'art des louanges, qui exige une aménité dans l'esprit & dans le cœur, dont son caractere l'éloignoit trop. Le peu de louanges répandues dans ses ouvrages est une preuve & un aveu de son impuissance à cet égard. Il sçavoit bien tirer parti de lui-meme, & je ne doute pas qu'il n'ait été fort embarrassé toutes les fois qu'il s'est vu obligé de louer. Despreaux ne mérite pas tout-à-fait le même reproche : il a loué l'Auguste de son siecle, quelquefois aussi finement qu'Horace le sien. Tel est l'éloge du Roi, qu'il met dans la bouche de la mollesse, au deuxieme chant de son lutrin.

Hélas

Hélas, qu'eſt devenu ce temps, cet heureux temps ;
Où les rois s'honoroient du nom de fainéants,
S'endormoient ſur le trône, & me ſervant ſans honte ;
Laiſſoient leur ſceptre aux mains, ou d'un maire, ou d'un comte.
Aucun ſoin n'approchoit de leur paiſible cour :
On repoſoit la nuit, on dormoit tout le jour.
Seulement au printemps, quand Flore dans les plaines ;
Faiſoit taire des vents les bruyantes haleines,
Quatre bœufs attelés d'un pas tranquille & lent,
Promenoient dans Paris le monarque indolent.
Ce doux ſiécle n'eſt plus. Le ciel impitoyable ;
A placé ſur leur trône un prince infatigable ;
Il brave mes douleurs, il eſt ſourd à ma voix ;
Tous les jours il m'éveille au bruit de ſes exploits ;
Rien ne peut arrêter ſa vigilante audace,
L'été n'a point de feu, l'hyver n'a point de glace.
Je te fatignerois à te tracer le cours
Des outrages cruels qu'il me fait tous les jours.

Ce tour de flatterie me paroit bien-heureux, & il n'eſt pas le ſeul de cette eſpece que Deſpreaux ait mis en uſage dans l'épître au Roi, qui commence par ces vers :

Grand roi ceſſe de vaincre, ou je ceſſe d'écrire.

L'artifice qu'il employe pour prodiguer un encens détourné, eſt fort ingénieux. Je ne ſçais s'il n'en auroit point pris l'idée dans une lettre de Voiture au grand Condé. Ce Voiture louoit

louoit bien finement. Son esprit est marqué au coin du mauvais goût de son temps, & sans doute du sien; mais il en a toujours beaucoup, & ses louanges en sont pleines. Je ne sçais pourquoi il l'alloit chercher si loin : il ne tenoit qu'à lui de le trouver bien plus près. C'est une chose à remarquer, qu'un homme nourri, comme il le paroît par plusieurs de ses lettres, de la lecture des meilleurs ouvrages des anciens, un homme qui sçavoit apprécier si bien le goût du siecle d'Auguste, & celui du siecle de Néron, soit tombé lui-même dans les défauts qu'il apperçoit, & n'ait jamais écrit que du style qu'il condamne. Du moins Corneille avoit-il la bonne foi d'admirer hautement Lucain, & de chercher ouvertement des beautés dramatiques dans la Pharsale. Mais Voiture, zélé partisan de Ciceron, se déchaîne en mille endroits contre l'affectation & le style précieux de Sénéque & de Pline le jeune, tandis que lui-même ne s'apperçoit pas qu'il est toujours recherché dans ses tours, & n'est jamais naturel ni simple dans ses expressions. Cette contradiction est plus étonnante que rare.

rare. Sénéque lui-même s'est élevé contre le mauvais goût de son temps : il pleure la bonne éloquence, & attaque avec chagrin ce qui ne l'abandonne jamais, les orateurs de son siecle, sans se souvenir que c'est de lui qu'ils ont pris ce ton qu'il leur reproche, & avec lequel il déclame contre eux.

Je ne sçais si on ne trouveroit pas en France des exemples pareils ; mais Despreaux s'est bien garanti de ce défaut, on ne sçauroit lui reprocher aucun de ceux que sa critique reproche aux autres. A cela près, ses satyres ne me paroissent avoir rien de commun avec celles d'Horace. Ce n'est pas qu'en bien des endroits les unes ne soient imitées & souvent traduites des autres ; mais il est bien différent de traduire un poëte, ou de lui ressembler. L'un est l'ouvrage de l'art : on traduit avec du travail, de l'application & de la constance. L'autre ne sçauroit être que l'ouvrage de la nature : il faut avoir la même tournure de génie qu'un homme pour lui ressembler. C'est de-là que résulte la différence qui distingue nos deux satyriques. Le Latin porte une lumiere philosophique sur les mœurs de son

fon temps ; il peint le vice & la vertu, & les colore avec les nuances les plus vives & les plus juftes, & les plus propres à infpirer l'amour de l'un & l'horreur de l'autre. C'eft là fon but ; il ne fait qu'effleurer les fots écrivains de fon temps. Ce n'eft pas contre eux qu'il veut écrire ; tant pis pour ceux qui fe trouvent fur fon paffage, il ne va pas les chercher. La morale eft le fond de fon ouvrage, non pas une morale feche, monotone & inanimée, pour ainfi dire, mais vivante, enjouée & variée à l'infini par de continuels portraits. C'eft dans chacune de fes fatyres quelque précepte nouveau, paré de toutes les graces d'une poëfie familiere, & d'une peinture vive. Le corps de fes fatyres forme une galerie de tableaux. Celles du poëte François ne font, à proprement parler, qu'un recueil d'obfervations littéraires ; il n'en veut qu'aux mauvais poëtes, il les attaque avec audace, il les pourfuit avec acharnement. Ce qui n'eft qu'un jeu pour Horace, & une efpece d'épifode qui le délaffe de la philofophie, eft l'affaire effentielle de Defpreaux, qui au contraire ne philofophe qu'en paffant ; & alors quelle prodigieufe

prodigieuse différence entre eux ! Boileau prêche la raison, Horace la fait parler, la fait voir, & la fait goûter. Le François montre de la justesse & de la solidité. L'autre les cache, & ne laisse voir que l'agrément. Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'à chaque moment on retrouve Horace chez Despreaux, & Horace traduit parfaitement. Il n'y perd souvent rien, si on excepte une certaine noblesse de tour, qui est inimitable à l'art qui échappe à la lime, & que la nature seule peut donner. Voilà ce qui manquoit souvent à Boileau. Aussi de tous les anciens qui lui ont servi de modele, Horace n'est pas celui qu'il a le plus heureusement imité ; il trouve mieux son compte avec Juvenal & Perse, dont les écrits portent l'empreinte d'un caractere sec & dur, plus analogue à l'inflexibilité de Boileau, que la plaisanterie philosophique d'Horace. La traduction qu'il fait dans sa satyre sur l'homme, de ces beaux vers, de la cinquieme satyre de Perse, est un chef-d'œuvre avec lequel il faut se souvenir à tout moment que Perse est l'original, si on veut lui accorder quelque préférence sur la copie.

Debout,

Debout, dit l'avarice, il est temps de marcher.
Hé, laisse-moi! Debout. Un moment! Tu répliques?
A peine le soleil fait-il ouvrir les boutiques.
N'importe, leve-toi. Pourquoi faire, après tout?
Pour courir l'Océan de l'un à l'autre bout,
Chercher jusqu'au Japon la porcelaine & l'ambre,
Rapporter de Goa le poivre & le gingembre.
Mais j'ai des biens en foule, & je puis m'en passer.
On n'en peut trop avoir, & pour en amasser
Il ne faut épargner ni crime, ni parjure;
Il faut souffrir la faim, & coucher sur la dure.

Pourquoi cela est-il si bien traduit? c'est que cela couloit de source. Le traducteur pensoit alors d'après lui, & il auroit pu dire la même chose, quand Perse ne l'auroit pas dit avant lui. Il n'en est pas de même d'Horace; & celui-ci n'a gueres dit de choses, qui sans lui, se fussent trouvées sous la plume de Boileau. On s'approprie les pensées d'un homme, mais pour cela on ne pense pas comme lui, & on ne s'approprie pas ce qui le faisoit penser, je veux dire son génie. Despréaux a fait des vers admirables, des critiques excellentes, il a donné des leçons raisonnables; il a employé très-heureusement les pensées d'Horace. Je confonds ici, pour abréger, les satyres de Boileau,

Boileau, avec ses épitres morales. On y trouve par-tout un poëte maître de son art, un écrivain judicieux, un homme d'un goût sûr & d'une morale saine. Mais à côté de tant d'admirables qualités, on entrevoit souvent un peu de stérilité, de sécheresse, & une certaine raison pesante & triste, qui cherche à convaincre plutôt qu'à persuader.

Horace dans les ouvrages du même genre, est en même-temps sublime & familier, noble & simple, lumineux, clair & concis. Sa philosophie est douce, enjouée, animée; sa raison est aimable, & son goût fin. Le François est un philosophe qui versifie; le Latin est un poëte *qui philosophe. Ecoutons* le juste & bel éloge que Rousseau en fait dans son épitre aux muses.

Le seul Horace en tous genres excelle;
De Cythérée exalte les faveurs,
Chante les dieux, les héros, les buveurs;
Des sots auteurs, berne les vers ineptes.
Nous instruisant par gracieux préceptes,
Et par sermons de joie antidotés.

Voilà Horace tel qu'il est : voilà aussi Rousseau, quant aux ouvrages, mais non pas quant à la maniere. Sa poësie

poësie lyrique est d'une élégance admirable, ses images sont poëtiques, & parfaitement rendues; mais je ne sçais s'il ne se livre pas trop au plaisir de faire de beaux vers. L'amour de la rime l'emporte, ou du moins c'est à cela que j'attribue quelques longueurs, quelques répétitions, quelques lieux communs qui ne laissent pas de se trouver assez souvent dans ses odes. Plus sage & plus exact qu'Horace, son pinceau est plus léché, ses couleurs sont plus empatées, ses ouvrages sont plus finis: mais ce premier trait, cette premiere pensée du peintre, qu'un coup de pinceau transmet à la toile, & qu'il fait parler; ces hardiesses d'enthousiasme que la correction affoibliroit, qui donnent la vie au tableau, & qui le rendent la chose même, se rencontrent rarement chez lui.

Voilà le genre de beautés qui fourmillent chez Horace, & qui le caractérisent. Souvent il ne dit qu'un mot; mais chaque mot est une chose, chaque chose est une pensée ou une mage: il semble n'écrire que pour peindre ou pour penser. Rousseau ne pense & ne peint que pour écrire, quelquefois

même il lui arrive de s'occuper de cette troisieme chose aux dépens des deux autres. Il est juste d'en accuser notre langue, un peu seche & pauvre d'images, & dont le goût asservi à la méthode, croit que la clarté ne consiste que dans l'ordre apparent. Delà cette économie des transitions, *si pénibles* pour le poëte, & si fâcheuses pour la poésie, qui mettent la moitié d'une ode en liaison ; de là cet usage d'enchaîner la vérité qu'on se propose d'établir dans une ode à la suite des pensées préliminaires, qui l'amenent méthodiquement, de façon qu'une ode devient une file

De froids dixains rédigés en chapitres ;

comme le dit plaisamment Rousseau à quelqu'un, ou une romance sublime, qui suit pied à pied ses héros, & détaillant scrupuleusement leurs exploits, y attache avec un ennui assoupissant, les yeux du lecteur.

Mais si tout cela résulte nécessairement du génie de notre langue, & du goût de ceux qui la parlent, il s'ensuit aussi qu'il ne faut point faire d'odes en

françois ;

françois; car tout cela est précisément contradictoire à la nature de l'ode. Je ne crois pas que ce soit là le parti qu'il faut prendre. C'est comme si on vouloit proscrire chez nous l'usage des especes, parce que notre pays ne fournit point d'or. Entretenons sagement l'abondance, en cherchant sous un autre climat, ce que le nôtre nous refuse. Empruntons, approprions-nous les beautés réelles d'une autre langue, enrichissons-en la nôtre, & multiplions par-là nos propres biens. D'ailleurs on trouve quelquefois des trésors, en retournant un champ où des siécles entiers n'avoient apperçu qu'un sable aride. S'étoit-on avisé avant la Fontaine, de penser que la langue françoise fut susceptible de la perfection du style des fables? On ne s'est pas même avisé depuis d'en faire souvenir; est-ce la faute de la langue ou des écrivains, tels que les Richets, les Pesséliers, & de tant d'autres barbouilleurs de papier qui ont la sotte vanité de faire imprimer leurs sottises & leur ignorance. N'excluoit-on pas il y a 30 ans, la poésie épique de notre domaine? ne désespéroit-on pas que notre langue

put atteindre au pathétique, au sublime, à l'énergie, à la variété qu'elle exige. La Henriade a paru, & on y trouve à peu près tout cela. Il ne faut que du génie, mais il en faut. Lui seul sçait trouver dans une langue tout ce qui lui est propre. Rousseau lui-même en est une preuve en plusieurs endroits. Si toutes ces odes ressembloient à celle qu'il a faite sur la naissance du duc de Bretagne, il seroit bien difficile de ne pas confondre son mérite avec celui d'Horace. Cette ode me paroît un chef-d'œuvre qui ne laisse rien à desirer. La variété, la noblesse, la richesse des tours & des expressions, y répandent les beautés qu'on admire chez Horace, & qu'on souhaite ailleurs. Point de liaisons traînantes, point de répétitions, point de lieux communs. Le lecteur n'y trouve que des fleurs à cueillir, des pierres précieuses à amasser; & toutes ces richesses sont entassées avec un art infini par le secours mélodieux des rimes, qui sans doute embellissent notre poésie, quand elles ne la défigurent pas. La rime est un ornement symétrique qui pare beaucoup l'édifice dont il fait partie; mais

cette

cette fymétrie ne fçauroit être trop parfaite, ni l'architecte trop difficile dans le choix des matériaux qu'il y employe. Sans tout ce foin recherché avec fcrupule, la poéfie la plus riche devient infipide & affoupiffante. Rouffeau ne s'y eft gueres trompé, & cette beauté eft à un point de perfection fi fatisfaifant chez lui, qu'elle fait fouvent illufion fur le regret qu'on pourroit avoir, qu'elle n'accompagne pas toujours des beautés d'un autre genre.

Un autre talent qui immortalife les ouvrages de Rouffeau, eft celui de choifir heureufement fes expreffions. Chaque mot eft à fa place, & celui qu'il employe, eft toujours l'unique & le vrai. Voilà peut-être le feul point de reffemblance entra Horace & lui. Auffi les épitres du fecond, me paroiffent avoir affez d'analogie avec celles du premier. Horace fe fert d'une tournure de vers aifée, & dont le ton familier fupplée à l'harmonie, & joint les graces libres de la profe, à la vive précifion de la poéfie. Rouffeau a employé une mefure de vers peu eftimée chez nous avant lui, & inconnue dans le genre d'ouvrage où il l'a portée. Il

y rassemble les graces de Marot & de la Fontaine ; il les épure & les ennoblit quand il le faut ; & cachant un travail profond sous l'air agréable d'une liberté élégante, il réunit dans ses vers la clarté, l'aisance, la noblesse, & la naïveté. Il égaye sa philosophie par des images toujours nouvelles, & *toujours plus* animées. Il ne crie pas si haut que Despreaux, mais il se fait mieux entendre. Il ne déclame pas, il ne prêche pas ; il raisonne, il parle, il peint. Voilà ce qu'a fait Horace. Aussi leur maniere se ressemble assez ; mais il ne faut pas s'y tromper, ils ne se ressemblent que dans la maniere, le fond est absolument différent, *ils ne voyent pas les mêmes* objets, sous les mêmes faces.

La morale d'Horace respire par-tout la gaieté, la tranquillité de l'ame, & une certaine quiétude qui ne se rencontre qu'avec des passions douces, & qui forme l'homme de plaisir raisonnable, & l'homme vertueux aimable ; en un mot, l'Epicurien sage, le philosophe de bonne foi, l'homme heureux. Rousseau n'a point de philosophie dans l'esprit : il s'en pare presque toujours, & celle qu'il emprunte est âcre, mor-

dante,

dante, cynique : de-là le fiel dont ses plaisanteries & ses préceptes sont imbibés. Horace a bien quelquefois des railleries piquantes; mais ce n'est qu'un grain de sel de trop qui semble être tombé par mégarde. Rousseau, accablé d'ennemis, taxé d'une conduite odieuse, poursuit avec acharnement ses accusateurs. Jaloux de sa réputation, il se venge de l'avoir perdue plutôt qu'il ne réussît à la recouvrer : il traite avec le genre humain en récriminant, & sa causticité naturelle, aigrie par son malheur, lui inspire une âcreté qui fait ressembler ses ouvrages plutôt à un libelle qu'à une apologie. Il est vrai que la position de ces deux poëtes a été bien différente. Horace, chéri de ses concitoyens, aimé du maître du monde, avoit autant d'amis & de protecteurs qu'il y avoit d'honnêtes gens à Rome; il lui étoit bien difficile d'être de mauvaise humeur. Rousseau, martyr malheureux de la prévention, ou exemple célebre d'une justice sévere, a passé la moitié de sa vie dans le trouble, & l'autre dans le désespoir. L'enjouement ne marche gueres en si mauvaise compagnie. Mais

le malheur ne change pas le caractere des hommes; il le développe, il en découvre les défauts que la bonne fortune cachoit; mais il ne fait que les découvrir, & ne les fait pas naître.

Ovide, plus malheureux que Rousseau, n'a jamais connu la causticité; il est tombé dans la bassesse, dans la foiblesse, dans l'adulation la plus outrée. C'est un excès bien opposé à celui qu'on peut reprocher à Rousseau. C'est que le génie de celui-ci étoit bien opposé au génie d'Ovide, & il ne ressemble pas davantage à celui d'Horace. Horace étoit un homme voluptueux, indépendant, d'un tempérament tranquille & modéré. Il avoit assez de passions pour être heureux, & elles n'étoient pas assez vives pour l'empêcher de l'être. Ce n'étoient, à proprement parler, que des goûts, & le plus dominant chez lui étoit la paresse. Le sentiment seul pouvoit l'en tirer. Le sentiment lui dictoit ses vers aimables où il chante si agréablement, tantôt sa maîtresse, tantôt le plaisir de la table. Il est charmant dans ces deux genres, & la peinture de ces soupers Epicuriens

riens qui rassembloient la frugalité & la délicatesse, sont d'un agrément infini. On y voit un mélange inimitable de libertinage & de philosophie. Deux choses bien opposées, & qui vont si bien ensemble quand elles se réunissent naturellement. On y trouve par-tout l'honnête homme & l'homme de plaisir, qui joint la finesse à la délicatesse du sentiment; enfin pour dire tout cela en un mot, qui n'étoit pas en usage de son temps, l'homme de la meilleure compagnie à tous égards. Ecoutons-le parler à sa bouteille & lui demander le doux trésor qu'elle renferme, & qu'il veut partager avec un philosophe de ses amis. *O! nata mecum, &c. L. 3.*

Aimable fille de la treille,
Doux charme de l'oisiveté,
Fidelle amie, ô ma bouteille;
Viens, amene la volupté.
Que dans l'ardeur de ton délire
Nos jours passent comme un instant:
Obéis au son de ma lyre:
Hâte-toi, Silvandre l'attend.

Ne crains pas son air de rudesse;
Formé sur de dures leçons.
La voix qu'inspire la sagesse,
Ne dédaigne pas les chansons.

Souvent cette morale austere
Dont Caton voulut s'étayer,
Célébrant ton joyeux mystere,
Avec toi daigna s'égayer.

Par une douce violence,
Tu commandes à nos humeurs;
Tu forces la haine au silence,
Tu sçais t'assujettir nos mœurs.
Tu dérides le front du sage,
Sous la douce yvresse abbattu,
Et tu sers le libertinage,
Sans effaroucher la vertu.

Le voile de la politique
Tombe sous tes premiers efforts;
De sa plus sécrette pratique,
Tu découvres tous les ressorts.
Par toi le pauvre qu'on opprime
Perd un douloureux souvenir;
Et dans le transport qui l'anime,
Ne voit qu'un heureux avenir.

Viens, & que les graces badines,
Qui ne t'abandonnent jamais,
Des plaisirs que tu nous destines,
Redoublent encore les attraits.
A la lueur de cent bougies,
Rivale de l'astre du jour,
Nous célébrerons tes orgies,
Sans songer même à son retour.

Voilà Horace à table & en gaieté. Quelles graces, quel agrément dans l'esprit! qu'il feroit délicieux de vivre avec un tel homme! Despreaux & Rousseau n'ont rien fait qui fasse desi-

rer

rer la même chose. Ils ne sçauroient être mis en parallèle avec Horace de ce côté-là. Je ne vois rien chez les modernes qui en fasse souvenir à cet égard, si ce n'est quelques pieces de l'abbé de Chaulieu. On y voit la même morale, la même sensibilité pour le plaisir, & la même facilité d'expression, enfin le même tour de génie. Ne croiroit-on pas qu'Horace a fait ces quatre vers où l'abbé de Chaulieu, déjà vieux, acheve ainsi la peinture de son ame ?

Ami, voilà comment sans chagrin, sans noirceurs,
De la fin de nos jours, poison lent & funeste,
Je seme encor de quelques fleurs
Le peu de chemin qui me reste.

Quelles sont les fleurs dont il seme ses derniers jours ? C'est le secours d'une philosophie douce & gaie qui s'accommode au temps, & qui porte le plaisir par-tout. C'est ce qu'il dit dans quatre autres vers qui finissent son ode sur la retraite :

Egayons ce reste de jours
Que la faveur des dieux nous laisse ;
Parlons de plaisirs & d'amour,
C'est le conseil de la sagesse.

Voilà les fleurs qu'Horace cueilloit. Cette retraite de l'abbé de Chaulieu est tout-à-fait dans son goût, & comparable presque à cette ode charmante dans laquelle Horace chante la douceur de la vie champêtre : Heureux, dit-il, heureux celui qui *sillonne le* champ de ses peres, & qui vit comme eux, sans soins, sans affaires & sans créanciers !

De la trompette sanguinaire
Il ose mépriser la voix.
De la fortune mercenaire
Il ignore les dures loix.

Il rit du *frivole avantage*
Dont le courtisan est épris ;
Et l'intrigue, au double visage,
N'obtient de lui que des mépris.

Fidele aux loix de la nature,
Seule elle fait tous ses plaisirs ;
Et ses besoins sont la mesure
De ses goûts & de ses desirs.

Tantôt à la vigne naissante
Il unit de jeunes ormeaux ;
Tantôt d'une main bienfaisante
Il en élague les rameaux.

Tantôt

Tantôt à l'ombre de la treille
Il compte ses troupeaux naissants;
Il serre les dons de l'abeille,
Il tond ses agneaux bondissants.

Lorsque Pomone en ces contrées
A muri ses dons précieux,
Il charge ses mains épurées
Des prémices qu'il offre aux dieux.

Sous un vieux chêne il sçait attendre
Le déclin du brûlant soleil:
Puis sur un gazon frais & tendre,
Il va chercher un doux sommeil.

Alors mille rivaux d'Orphée,
Fardeau leger des arbrisseaux,
S'unissent pour hâter Morphée,
Au gazouillement des ruisseaux.

Cette peinture n'a-t-elle pas un agrément infini? Il semble voir la nature elle-même, & la nature de l'âge d'or. Voilà ce que Despreaux & Rousseau n'ont jamais fait entrevoir. Ils ne connoissoient pas ce genre là; & pourquoi? C'est que la nature de leur esprit les en détournoit. Il faut pour ces poësies champêtres & printanieres un naturel & une aménité qui ne se trouvent qu'avec un cœur paisible & un esprit gai. Il faut que ces ouvrages soient faciles, & empreint d'un certain caractere de paresse aimable, qui ne semble

éveillée que par le ſentiment. Ils doivent reſpirer la vertu douce & la volupté ſage. Les images y doivent être ſimples, mais nobles; il ne faut les chercher qu'autour de ſoi: mais il faut les choiſir; il y faut de l'élégance ſans affectation, de la naïveté ſans groſſiéreté, de l'enjouement ſans déréglement, de la poéſie douce, familiere, fertile ſans excès, variée ſans écarts, noble ſans faſte, & animée ſans tranſport.

Deſpreaux & Rouſſeau, remplis d'excellentes qualités, étoient bien loin de celles-là. L'eſprit du premier répand l'aigreur, le cœur du ſecond diſtille le fiel. Deſpreaux, *critique farouche & opiniâtre*, eſt preſque toujours de mauvaiſe humeur. Rouſſeau, venimeux par ſa propre nature, s'il eſt permis de parler ainſi, & envenimé par ſes malheurs, eſt un ennemi toujours armé. Ce ſont deux lynx affamés, prompts à appercevoir & à ſaiſir leur proie. Je ne crois pas que ni l'un ni l'autre ait jamais été amoureux. La diſcrétion des poëtes ne leur défend pas de chanter leurs amours, & la poëſie le leur ordonne. La peinture de ce doux ſenti-

ment

ment est son plus délicieux appanage ; ainsi leur silence peut constater leur insensibilité. Et il ne faut pas y avoir du regret ; une maîtresse auroit été bien mal entre leurs mains. Je crois que pour peu qu'elle eut connu Horace, elle l'eut trouvé bien souvent à redire dans ses imitateurs. Ecoutons-le parler à la sienne, & la faire parler dans une ode en dialogue, qu'il lui adresse comme un projet de raccommodement, & le gage de la douleur qu'il a d'être brouillé avec elle. *Donec gratus &c. L. 3.*

HORACE ET LYDIE.

HORACE.

Plus heureux qu'un monarque au faîte des grandeurs ;
J'ai vû mes jours digne d'envie.
Tranquilles ils couloient au gré de nos ardeurs ;
Vous m'aimiez, charmante Lydie.

LYDIE.

Que mes jours étoient beaux, quand des soins les plus doux
Vous payiez ma flâme sincere !
Vénus me regardoit avec des yeux jaloux ;
Chloé n'avoit pas su vous plaire.

HORACE.

HORACE.

Par son luth, par sa voix, organe des amours;
Chloé seule me paroît belle.
Si le destin jaloux veut épargner ses jours,
Je donnerai mes jours pour elle.

LYDIE.

Le jeune Calaïs, plus beau que les amours,
Plaît seul à mon ame ravie.
Si le destin jaloux veut épargner ses jours,
Je donnerai deux fois ma vie.

HORACE.

Quoi ! si mes premiers feux, ranimant leur ardeur,
Etouffoient une amour fatale,
Si perdant pour jamais tous ses droits sur mon cœur,
Chloé vous laisse sans rivale....

LYDIE.

Calaïs est charmant, mais je n'aime que vous;
Ingrat, mon cœur vous justifie.
Heureuse également, en des liens si doux,
De perdre ou de passer la vie.

Que d'esprit, que d'adresse, ou plutôt que de sentiments ! Car j'aime à croire que cette ode est son seul ouvrage. Avec quel finesse les motifs de cette brouillerie amoureuse sont détaillés ! Avec quelle artifice ce Calaïs & cette Chloé qui en étoient les causes, sont amenés là pour être sacrifiés à Horace

Horace & à Lydie ! Il eſt à croire que celle-ci adopta le projet de ſon amant, & juſtifia la fin de l'ode : je ne lui pardonnerois pas de ne l'avoir pas fait. Mais que Deſpreaux & Rouſſeau auroient été bien embarraſſés à la détacher de ſon Calaïs ! La tendreſſe & la galanterie ne ſont pas de leur domaine. Il y a cependant quelques épigrammes & quelques contes du dernier, qui ſont marqués au coin de ces deux qualités aimables. Il faut prendre garde ici à une choſe ; c'eſt qu'il y a dans ces petits ouvrages deux mérites d'un genre différent. Il y a la penſée, ou le ſentiment, qui conclut & qui conſtate l'épigramme, & il y a la maniere d'amener cette penſée. Ce dernier talent doit ſe rapporter à la maniere de conter, & Rouſſeau le poſſédoit à merveille. Il eut été le maître d'Horace dans ce genre d'écrire. Celui-ci a inſéré quelques contes dans ſes ſatyres & ſes épîtres. Les allégories ſont juſtes & fines, les préceptes ſont raiſonnables, la fable eſt nette & conciſe. Mais la Fontaine n'avoit pas paru, & Horace n'étoit pas la Fontaine. Sa maniere de conter tient un peu de la préciſion ſeche
de

de Phèdre, dont il étoit presque contemporain. Peut-être étoit-ce là le goût des Romains ; peut-être aussi ne s'accommodoient-ils pas de cela que parce qu'ils ne connoissoient pas mieux.

Rousseau, nourri non seulement des anciens, mais de ces modernes à qui il ne manque, pour ainsi dire, que l'antiquité, a puisé heureusement dans les sources qu'avoient ouvert Marot & la Fontaine. Aussi conte-t-il admirablement. Pas un mot qui ne soit où il ne doit être, pas un de manque, pas un de trop. Il semble que celui qu'il employe en rime ait été inventé pour le mettre à la fin du vers où il le place. Rien ne languit, tout marche, tout tend à la fin, & jamais il ne blesse cette unité précieuse, d'où résulte la vraie beauté des ouvrages d'esprit. Voilà le mérite de la maniere, & celui-là n'est fondé que sur le jugement sain, le goût juste, & l'artifice judicieuse de l'auteur. Le mérite de la pensée au contraire tient uniquement au sentiment qu'elle exprime. Quand cette pensée est fine, quand elle est naturelle, quand elle est délicate, quand elle est tendre, quand elle est passionnée, quand elle est galante,

lante, elle a le mérite de la fineffe, du naturel, de la délicateffe, de la paffion, de la galanterie & de la tendreffe. Or, pour faire une douzaine d'épigrammes tendres & galantes, il ne faut qu'une douzaine de penfées de ce genre. Je conviens que pour en trouver feulement une, il faut avoir les parties d'où elle réfulte.

Mais à l'égard de Rouffeau, chacun fçait comment fes épigrammes font nées fous fa main; & fon mérite eft établi fur tant de titres inconteftables, qu'on peut, fans offenfer fa mémoire, avouer que dans ces petits ouvrages le fond n'eft pas à lui. Les vieux livres & la converfation le lui fourniffoient; mais ce qui eft uniquement à lui, c'eft la maniere. Je ne parle point de fes épigrammes fatyriques; je crois que perfonne n'en reclamera les penfées; & fi c'eft un mérite de médire plaifamment, celui-là reftera tout entier à Rouffeau.

Oublions ces traits où l'efprit fe pare des défauts du cœur, & revenons à des objets plus doux. Je remarque que Rouffeau a donné la forme du conte à tous les petits ouvrages qu'il a faits dans le genre galant. C'eft quand il te-
noit

noit une pensée de cette espece, il se sentoit maître dans l'art de la faire valoir. Sans l'artifice du conte, cette pensée n'auroit fait qu'un vers; & il en faut bien de pareilles pour faire une ode, par exemple, comme le dialogue d'Horace & de Lydie. Rousseau se défioit, avec raison, de son fond sur cet article, & il a bien fait de se rejetter sur la maniere, où il est admirable. Quand il s'est écarté de cette méthode sage, il s'en est mal trouvé. Il y a pourtant de jolis tableaux dans ses cantates; mais ce sont des peintures, & non pas des sentiments. L'ode qu'il adresse à une veuve fait voir combien il étoit neuf dans le pays de la galanterie. Ce petit poëme est moqueur, au lieu d'être galant, ce qui seroit son véritable genre. Rousseau n'y cherche pas à plaire, mais à faire rire. Il y a même des plaisanteries grossieres, & qui devroient choquer celles pour qui elles sont faites. Telle est cette strophe.

> De la célebre matrone
> Que l'antiquité nous prone;
> N'imitez point le dégoût,
> Ou pour l'honneur de Petrone,
> Imitez-là jusqu'au bout.

Il

Il me semble que c'est sacrifier bien indécemment l'honneur de sa veuve à celui de Petrone ; & je ne crois pas que cette tournure de consolations lui ait beaucoup plu. N'y a-t-il donc que l'égarement le plus infâme qui puisse remplacer le sentiment le plus honnête? La poésie manque-t-elle d'images agréables & voluptueuses ? Non, sans doute ; mais le poëte dont nous parlons en manquoit, il manquoit de sentiment. Quand je dis que Rousseau manquoit de sentiment, je ne veux pas dire qu'il ne sentoit point ; mais il n'avoit qu'une façon de sentir. Tous les sentiments n'étoient point de son ressort ; & comme il s'est exercé sur toutes sortes de sujets, on sent quelquefois ce vuide dans ses ouvrages. Ses cantiques qui sont admirables, pleins d'idées, de tours, d'expressions, d'images sublimes, deviennent froids quand il y faut parler le langage affectueux. Tant que Rousseau veut peindre le maître ou créateur du monde, le Dieu des armées, le fléau des méchans, son pinceau est d'une hardiesse & d'une noblesse inimitables. Mais faut-il peindre un Dieu, pere & ami des hommes, faut-il

faut-il lui adreſſer l'hommage du cœur? Rouſſeau ne trouve plus rien chez lui, & ſe ſert mal-adroitement de ce *qu'il emprunte.*

Horace parloit à ſes Dieux ſur un ton bien différent. Les images riantes, les ſentiments affectueux ne lui coûtent pas plus que les traits pathétiques & les idées majeſtueuſes. Il ſemble le meilleur ami de ſes Dieux. C'eſt M. de Fénelon. Horace eſt plein de ſentiment; il le porte par-tout. C'eſt le caractere diſtinctif de tous ſes ouvrages; & c'eſt un mérite qui manque ſouvent à Rouſſeau, & plus encore à Deſpreaux. *Celui-ci réuniſſoit le goût, la raiſon, & une connoiſſance infinie de* ſa langue & de ſon art. Tout cela en a fait un verſificateur excellent, un écrivain correct & pur; un peu plus de ſentiment en auroit fait un poëte achevé. C'eſt du ſentiment que réſulte le génie, ou plutôt le génie n'eſt autre choſe qu'un ſentiment fort & vif, un inſtinct ſupérieur à l'eſprit & aux réflexions. L'uſage a étendu la ſignification du mot de ſentiment trop loin, pour que ceci n'ait pas beſoin d'explication. On entend communément par-

là

à la ſenſibilité du cœur. Or, tout homme ſenſible n'eſt pas un homme de génie, mais tout homme de génie eſt ſenſible, & n'eſt homme de génie que parce qu'il eſt ſenſible.

Rappellons-nous les effets du génie, pour en démêler plus aiſément la cauſe. C'eſt au cœur qu'aboutiſſent tous les chemins qu'on peut tenir pour plaire; mais le cœur s'affecte par bien des impreſſions différentes: il y en a autant que de paſſions, & c'eſt de-là que réſultent les divers noms qu'on leur a donné. Les paſſions fortes, audacieuſes, l'ambition, l'orgueil, la générosité, le déſeſpoir nous frappent en grand. Nous appellons hommes d'enthouſiaſme, de génie, celui qui les excite en nous; voilà Corneille. Les paſſions tendres & plus à la portée de tous les cœurs, nous cauſent une émotion douce. Nous accordons le mérite du ſentiment à celui qui nous l'inſpire: voilà Racine. Voilà dans d'autres genres, Quinaut, la Fontaine, qui ne nous plaiſent que parce qu'ils nous attachent, & qui ne nous attachent que parce qu'ils intéreſſent. D'où tout cela émane-t-il? Il faut en revenir à tout

ce que je viens de dire. L'unique source de plaisir vif & agréable pour tous les hommes, c'est le cœur. Or, on n'inspire pas ce qu'on ne sent point. Je ne doute pas que Corneille n'eût fait parler Alexandre plus héroïquement que n'a fait Racine, & je crois aussi que Racine a fait parler Phèdre plus passionnément que n'auroit fait Corneille. C'est que Corneille n'étoit homme de sentiment qu'à l'égard de ces passions fortes où nous appellons le génie sentiment. Mais enfin tout cela émane du cœur, & c'est ce qui manquoit à Despreaux : il ne parle qu'à l'esprit & à *la raison*, *parce qu'il n'a que de la raison & de l'esprit. Il leur* parle à merveille ; & quand il trouve l'occasion rare de saisir une matiere où cela suffise, il est tout-à-fait admirable. Il n'en faut pas d'autre preuve que son art poétique, ouvrage dont le genre unique est précisément à son unisson. Il y joint la vérité des images à la solidité des préceptes ; il égaie le style didactique par des portraits & des comparaisons. Tout y est sage & ingénieux, juste & fin à la fois. Bien des gens semblent vouloir le regarder comme une

compilation

compilation de l'art poëtique d'Horace : je ne fçais fi c'eft mauvais goût, ou mauvaife foi. Mais il me femble néceffaire que l'un ou l'autre ait enfanté cette opinion : parmi les 1200 vers qui compofent l'art poëtique de Defpreaux, il y en a peut-être 50 d'empruntés ou de traduits, fi l'on veut, d'Horace. Le Taffe en a pris à proportion bien davantage chez Virgile, fans qu'on l'ait accufé d'avoir compilé l'Enéïde. D'ailleurs, ce n'eft pas en cela que confifte la vraie reffemblance des ouvrages, c'eft dans l'enchaînement des parties, c'eft dans leurs proportions, c'eft dans leur emplacement qu'elles fe trouveroit : mais rien de tout cela n'eft pareil chez nos deux poëtes ; Horace, échauffé d'un feu continuel, ne prend jamais haleine : il fe répand comme un torrent fur toutes les matieres qu'il traite. Sa courfe n'eft pas réglée ; il laiffe bien des chofes derriere lui, puis il revient fur fes pas. Il ramaffe tout, il dit tout, mais avec trop de chaleur pour ne pas bleffer la régularité. Il eft précis, bref & coupé, peut-être même découfu ; mais que les lambeaux font précieux ! Son ouvrage

eſt un édifice où tous les ordres d'architecture ſont mêlés & ne ſont pas aſſez diſtingués ; mais le choix des ornemens fait oublier leur *déſordre.* Deſpreaux marche toujours l'équerre à la main ; ce n'eſt pas un conquérant qui pénetre avec une rapidité confiante juſqu'aux extrémités *de la terre ;* c'eſt un général ſage & habile, qui va pied à pied, mais ſûrement ; qui reconnoît, qui prépare tous les chemins avant que de s'y engager. Boileau manie avec une adreſſe extrême l'art ſi difficile des tranſitions. Tout eſt lié, tout forme un total régulier & admirable. Il y a pourtant des gens de beaucoup d'eſprit à qui cet *ouvrage ne paroît pas encore* aſſez méthodique. N'eſt-ce *pas pouſſer* un peu loin le goût de la méthode ? Pour moi, je crois que s'il y en avoit davantage, il y en auroit trop. Ce ne ſeroit plus que l'ouvrage d'un régent : & tel qu'il eſt, il me paroît le chef-d'œuvre d'un poëte. J'avouerai même que s'il m'a jamais paru qu'on pût y deſirer quelque choſe, c'eſt de cette chaleur à laquelle Horace accoutume trop ceux qui le connoiſſent. Cette chaleur dont le ſentiment eſt la ſource,

&

& qui eft elle-même celle des peintures vives, manque fouvent à Defpreaux : auffi fon coloris manque-t-il de vivacité. Il a traduit dans fon art poétique deux vers d'une ode d'Horace, qui chez celui-ci font d'un feu, d'une vivacité extrême. Il les a fort bien traduits ; mais il remplace le fentiment par de l'élégance : & le fentiment n'a point d'équivalent qui puiffe le rendre ; les voici : *Facili fævitia negat quæ pofcente magis gaudeat eripi. L. 2.*

Un baifer cueilli fur les lévres d'Iris,
Qui mollement réfifte, & par un doux caprice,
Quelque fois le refufe, afin qu'on lui raviffe.

Ce n'eft pas-là Horace, ce n'eft pas Lycimnie dont il parle alors. Cela eft bien élégant, les vers font bien faits, l'image eft agréable ; mais ce n'eft pas la chofe même. Cela ne remue pas, cela ne refpire pas la volupté. Le dernier vers ne me fatisfait point du tout. Je n'y trouve que foiblement tracés ces redoublemens de plaifir, cette progreffion de tranfport que caufent à une maitreffe tendre les efforts d'un amant qu'elle excite par des fantaifies adroi-

tes & passageres. Je vois tout cela chez Horace ; ses deux vers me peignent le tête à tête le plus passionné ; le françois ne me paroît pas assez vif, *il y manque du coloris*, & voilà ce qui manque à Despreaux. C'est un excellent graveur : ses estampes sont bien dessinées, ses figures sont *bien distinctes*, son ordonnance est parfaite ; mais l'illusion des couleurs n'y est pas. Rousseau ne manque pas de coloris ; mais sa maniere n'est pas universelle : il est parfait dans la sienne, mais dès qu'il en sort, son pinceau n'est plus le même. Il n'a qu'un cercle d'idées dont il tire un parti prodigieux ; mais en les déguisant, il ne les *multiplie point*. C'est un excellent *peintre de portraits* ; il ne voit *pourtant* pas la nature en beau, & il la peint comme il lavoit, avec une force & une hardiesse extrême. Horace a toutes les manieres & tous les tons de couleurs ; mais livré à un génie ardent, qui le maitrisoit peut-être quelquefois, son ordonnance n'étoit pas toujours aussi parfaite que son dessein & son coloris. Despreaux manque de sentiment ; Rousseau en manque aussi à certains

égards ;

égards ; tous deux n'abondent pas assez d'idées. Ils sont plus réguliers, plus exacts, souvent moins nobles, moins finis, mais toujours plus arrangés que Horace, qui n'a pas assez d'économie & qui manque de méthode, ou qui l'a sacrifié à la variété, dont la fécondité de son génie le rendoit maître.

ESSAI

Sur les idées qu'on se forme de la fortune, & sur les devoirs auxquels ces idées nous engagent.

Puisque chacun parle de sa bonne ou mauvaise fortune, il est constant que par ce nom-là, on ne désigne pas moins les malheurs, les disgraces & les désastres, que le bonheur, les succès favorables, & la prospérité. Ce que ces deux idées opposées, attachées au mot de fortune ont de commun, c'est sans doute qu'elles se rapportent l'une & l'autre à des événements imprévus, inattendus, & inespérés. Les événements qui secondent & favorisent nos desseins & nos desirs, sont regardés comme un bonheur, ou comme des effets de notre bonne fortune. Ceux au contraire qui dérangent nos mesures, ou qui renversent nos projets, sont selon le langage ordinaire, autant de malheurs ou d'infortunes. Comme tous les événements qui entrent dans le présent systême du monde, dépen-

dent selon la religion naturelle, aussi-bien que selon la révélation de la volonté de Dieu, on ne sçauroit douter raisonnablement, que ce qu'on considere en soi-même comme une bonne ou mauvaise fortune, ne soit dans le fond l'effet & la suite de la divine providence. Mais à cause de cela même qu'il y a des événements ausquels on s'attend & qu'on prévoit, & d'autres qui arrivent sans être prévus, & contre notre attente, on fait des événements de cette derniere espece une classe particuliere, distinguée par les noms de bonheur & de malheur, ou de cas fortuits, noms qui expriment seulement le rapport que ces événements-là ont avec notre entendement, ou avec notre jugement.

C'est une vérité de fait que la plupart des événements envisagés relativement à nos intérêts, quelque naturelles qu'en sont les causes, ne sont pourtant nullement l'objet de notre prévoyance. Notre esprit est trop borné pour pénétrer dans l'intérieur, soit des corps inanimés, soit des corps vivants, qui ont quelque influence sur les événements. Encore moins sommes-nous

en état d'approfondir toujours l'intérieur des cœurs, qui détermine les résolutions des hommes, comme les changements successifs des corps sont déterminés par leur état antérieur. De-là vient que nous sommes incapables de prévoir ou de prédire positivement les variations infinies de l'air, du temps, la mort de chaque homme, & le parti que chacun prendra dans toutes sortes de cas; chacun pouvant se régler subitement selon les circonstances où il se trouvera. Il est impossible surtout de prévoir à quoi chacun peut se résoudre par précipitation, par quelque suggestion, ou par *quelque illusion trompeuse, ou par la violence de* ses passions. Tous les événements imprévus, raisonnables, deviennent un bonheur pour ceux qui en profitent, & un malheur pour ceux qui en souffrent. La chûte ou la mort d'un homme en place, fera le bonheur de ceux que cet homme-là avoit opprimé, & le malheur de sa famille, de ses cliens, & de ses favoris.

Puis donc qne telle est la nature bornée des hommes qu'ils n'ont pas une connoissance parfaite de l'enchaînement

ment & des combinaisons de toutes les causes, vû même qu'ils ne connoissent que la moindre partie des événements les plus naturels ; il est nécessaire & inévitable, que par rapport à nous, la fortune ait beaucoup de part à ce qui arrive dans le monde. Et comme le même événement ne sçauroit accommoder également toutes sortes de personnes, dont les intérêts sont fort différents, & souvent opposés les uns aux autres ; il est naturel qu'un même cas soit un bonheur pour les uns, & un malheur pour les autres. Et voilà pourquoi on dit qu'il n'y a qu'heur & malheur dans le monde. C'est-là la source & le fondement du bonheur & du malheur.

Mais on est surpris que dans le cours des affaires, nos desseins prennent trop souvent un tout autre tour qu'on n'avoit espéré, & qu'on croyoit même avoir raison d'espérer. Une entreprise bien concertée, échoue quelquefois même dès le commencement, d'autrefois dans le progrès, souvent aussi au moment qu'on se flattoit de toucher à son but, & de se voir au comble de ses vœux. D'autre part il arrivera que le dessein d'un homme téméraire, mal

avisé & étourdi réussisse au gré de ses souhaits, contre toute l'attente des hommes les plus sensés. Dans l'un & dans l'autre de ces deux cas, chacun s'en prend à la fortune, & on se permet de lui attribuer à cause de cela beaucoup de bizarrerie & une humeur fantasque, sous prétexte qu'on n'en voit pas la solution dans le choix juste ou injuste des mesures qu'on avoit prises.

C'est une question d'un autre ressort, pourquoi les projets fous & injustes des hommes réussissent souvent selon leurs vues les plus mauvaises, tandis que les intentions raisonnables & salutaires, sont souvent dérangées & arrêtées, non-seulement par les obstacles que les méchants y opposent, mais aussi quelquefois par des incidents, qu'il n'est pas en notre pouvoir de prévoir, encore moins de prévenir. Tout homme qui a de la religion & des lumieres, reconnoîtra toujours que la souveraine sagesse peut avoir des vues supérieures qui ne s'accorderont pas avec les vues bornées de notre foible prudence, & avec nos meilleures intentions. Il sera même toujours persuadé que la

sagesse

sagesse & la bonté de Dieu, qui dispose de tous les événements, ne manque pas de moyens de faire servir une entreprise injuste des hommes, au plus grand avantage de ceux-là même qui sembloient en pâtir. La maniere dont Joseph est parvenu au faîte de sa gloire, & mille autres événements de cette nature, prouvent incontestablement, que les intrigues injustes des méchants, pendant même que rien ne s'oppose à leur exécution, n'empêchent pas le bonheur de ceux qui sembloient être la victime de leurs ennemis. Et voilà de quoi contrebalancer l'idée choquante du malheur.

En supposant ces vérités, il s'éleve néanmoins dans notre esprit un scrupule assez embarassant par rapport à la direction de nos affaires, en tant qu'elles dépendent des mesures que notre intérêt & notre devoir nous oblige de prendre. Un prince attaqué par son voisin est engagé dès-lors dans une guerre défensive, à moins que ses troupes ne soient tout-à-fait découragées par la force majeure de l'ennemi, & devenues par-là incapables de soutenir leur prince. Tant qu'on se voit en état

d'opposer la force, on est dans l'obligation d'en courir les risques. Un pere de famille est obligé d'avoir soin de l'établissement de ses enfans, & il ne sçauroit les abandonner à l'aventure sans manquer à son devoir. Mais comment se conduire sagement à tous ces égards ? Le succès de toutes nos délibérations & de toutes nos mesures semble toujours tout-à-fait sujet à être décidé par la fortune tant bonne que mauvaise. A quoi s'en tenir, si l'on ne peut pas compter sur les suites favorables de ce qu'on avoit concerté avec toutes les précautions possibles ; & si au contraire la témérité parvient souvent mieux à ses fins que la prudence, y a-t-il donc des regles à observer dans notre conduite ? Y a-t-il des devoirs à pratiquer par rapport à la fortune ? En quoi consistent ces devoirs ? Il y en a certainement, & nous allons essayer de les rendre agréables à nos lecteurs.

L'idée de la fortune ou du bonheur qui entre dans la direction de notre sort, nous fournit cette importante maxime, qu'en s'attachant à son devoir il faut toujours avoir bon courage. Les devoirs que notre état & notre situa-

tion

tion exige de nous, pendant que tout nous en garantit un heureux succès, sont des devoirs qu'on ne sçauroit négliger sans se rendre coupable d'une lâcheté impardonnable, qui tient de la bêtise. On voit tous les jours les hommes les moins vertueux, qui, dans les cas dont nous venons de parler, s'acquittent très-bien de leur devoir : ce qui donne lieu aux génies supérieurs, aux hommes vaillans, aux héros, d'exercer leur vertu ; ce sont des entreprises justes & raisonnables, dont l'exécution est difficile, périlleuse, accompagnée de grands obstacles à surmonter, & de circonstances qui ne promettent rien moins qu'une réussite aisée. Entreprendre, dis-je, des affaires de cette nature, aussi pénibles & hasardeuses, que belles, justes & glorieuses, c'est-là ce qui convient aux grands hommes. Cependant il y a toujours de la folie de prendre sur soi quoique ce soit, dont on ne voit nul moyen ni nulle apparence de venir à bout. D'où est-ce donc que les héros tireront des motifs capables d'animer l'espérance & le courage dont ils ont besoin ? Ils doivent sans doute mettre leur confiance

 principalement

principalement en Dieu, qui, en les plaçant dans un poste si périlleux & si rude, les assistera, les protégera, & les fortifiera au milieu de tous les périls. Mais après cela, ils peuvent aussi se fier au bonheur, ou à la fortune, comme à l'instrument ordinaire de la puissance divine, qui fait si souvent que, dans le temps qu'on s'y attendoit le moins, il survient des circonstances aussi favorables qu'inespérées, qui font réussir nos projets selon nos desirs. Pourquoi prétendre que dès l'ouverture d'une entreprise tout s'ajuste à notre gré? Pourquoi ne vouloir entreprendre que ce qui nous promet un succès infaillible? Une perspective si flatteuse n'est nécessaire que pour faire agir des paresseux & des lâches. Otez de l'Univers le bonheur, supposez que tout y arrive selon la prévoyance de chacun, il n'y aura plus d'hommes justes à toute épreuve, plus de génies supérieurs, plus de héros.

L'idée du malheur auquel les hommes sont sujets, autorise cette maxime; qu'il ne faut nous proposer que d'être juste & attaché scrupuleusement à notre devoir. On ne s'engage dans des

entreprises

entreprises injustes & téméraires, que pour se flatter de la vaine espérance, que selon l'état présent des affaires, & selon les mesures que l'on a concertées, elles ne sçauroient manquer de réussir. La facilité avec laquelle un dessein injuste & criminel semble pouvoir être exécuté, est souvent une tentation violente & un écueil dangereux pour un homme, qui jusques-là avoit eu quelque vertu. Cependant on se tiendroit bien en garde contre de semblables tentations, si l'on faisoit souvent attention au malheur qui peut venir à la traverse des trames d'iniquité les mieux ourdies. Et quelle honte, quelle confusion de paroître tout à la fois aussi injuste, & scélérat peut-être, qu'imprudent & sot! Le mauvais succès d'une telle entreprise est bien moins un coup de la fortune, qu'une punition bien méritée. C'est aussi à quoi doivent s'attendre tôt ou tard ceux qui ne demeurent pas scrupuleusement attachés à leur devoir. L'irrésolu, l'homme lent & pesant, s'exposent sans raison & sans nécessité à des circonstances qui empirent d'un jour à l'autre, & à la merci de la fortune. Ce qu'on a une fois fait n'est

n'est plus soumis à l'empire du malheur. Dans le malheur qu'on s'est attiré par irrésolution, ou par une superficielle exécution de son devoir, on n'a d'autre consolation que cette misérable excuse; qui l'auroit cru?

On dit quelquefois que tel ou tel ne sçavoit pas profiter de sa fortune: c'est ce qu'on reproche sur-tout aux gens de guerre, qui laissent échapper l'occasion & le moment favorable de gagner quelque avantage sur l'ennemi. Mais cette maniere de parler n'est pas tout-à-fait juste: elle confond le devoir avec la fortune. Toute occasion de faire ce qui est juste & raisonnable est une *obligation indispensable*, une vocation d'agir *légitime*. On ne laisse échapper une telle occasion, sinon par inadvertance, ou bien par paresse, ou enfin faute de courage. Aucun de ces motifs ne sçauroit etre approuvé selon les regles de la prudence. Ainsi celui qui ne sçait pas profiter de sa fortune, ou de son avantage, manque incontestablement à son devoir.

Se modérer dans la fortune, ou ménager sa fortune, c'est un dégré éminent de prudence & de vertu. C'est

par

par cette disposition d'esprit, qu'après avoir été favorisé longtemps par des événements imprévus dans ses entreprises, on ne se laisse néanmoins point éblouir par les apparences favorables de la situation où l'on se trouve, pour hasarder des entreprises injustes & déraisonnables. Ce ménagement de la fortune n'est donc qu'une suite ou une conséquence de la seconde maxime, que nous avons établie sur l'idée naturelle de la fortune.

Enfin, il n'y a aussi que ceux qui perdent de vûe l'une ou l'autre de nos deux maximes, ou plutôt grands principes, dont on peut dire que par leur conduite ils ont dépité & irrité la fortune contre eux-mêmes.

RECHERCHES

Sur la force de l'imagination des femmes enceintes sur le fœtus, à l'occasion d'un chien monstrueux.

PAR M. ELLER.

LES taches, les difformités, & quelquefois la structure monstrueuse des enfants nouvellement nés, sont des choses trop connues, pour qu'on en puisse douter. Hippocrate voulant nous éclaircir sur cette matiere, nous dit qu'un enfant dans la matrice, peut être mutilé par les coups que la mere reçoit, ou par les chûtes qu'elle fait. Il ajoute ensuite que l'enfant dans la matrice sera estropié, s'il n'y est pas logé à son aise, à l'exemple d'un végétable, qui trouvant une pierre qui le gène dans son accroissement, devient peu à peu tortu & de travers, mince d'un côté, & épais de l'autre, &c. Et à l'égard des taches extérieures, Hippocrate dit, que l'envie des femmes grosses, est capable d'imprimer sur la peau du tendre enfant, la forme de ce qu'elles ont desiré.

Il

Il eſt fort probable que les phyſiciens ont pris dans la ſuite de ce dernier paſſage d'Hippocrate, l'occaſion d'accuſer la force de l'imagination d'une femme enceinte, comme la cauſe unique & ſuffiſante de toutes les taches & difformités avec leſquelles les enfants nouvellement nés, viennent ſouvent au monde. Cette opinion a tellement prévalu, que perſonne n'oſoit douter de la réalité de cette ſuppoſition. Les médecins n'adopterent pas ſeuls cette hypothèſe de la difformité cauſée par l'imagination aux enfants pendant leur ſéjour dans la matrice; les philoſophes ne refuſerent pas leur ſuffrage, pour l'affermiſſement de la même hypothèſe: témoin le pere *Malebranche*, qui pour rendre raiſon de quelques diſlocations des os, des bras & des jambes, avec leſquelles un enfant naquit en France, & dont on attribuoit le prétendu fracas à l'imprudence de la mere qui avoit vû rompre les os à un criminel pendant qu'elle étoit groſſe de cet enfant. Il s'explique de cette façon. » Les enfants » voyent ce que leurs meres voyent, » ils entendent les mêmes cris, ils re-

» çoivent

» çoivent les mêmes impressions des
» objets, & ils sont agités des mêmes
» passions. Tous les coups qu'on donna
» à ce misérable, frapperent avec force
» l'imagination de cette mere, & par
» une espece de contre-coup, le cer-
» veau tendre & délicat de son enfant.
» Les fibres du cerveau de cette fem-
» me furent étrangement ébranlées, &
» peut-être rompues en quelques en-
» droits par le cours violent des es-
» prits, produit à la vue d'une action
» si effrayante & si inhumaine; mais
» elles eurent assez de consistence pour
» empêcher leur bouleversement en-
» tier. Les fibres au contraire du cer-
» veau de l'enfant, ne pouvant résis-
» ter au torrent de ces esprits, furent
» entierement dissipées, & le ravage
» fut assez grand pour lui faire perdre
» l'esprit pour toujours. C'est-là la rai-
» son pour laquelle il vint au monde
» privé de sens «. Je crois qu'un habile anatomiste auroit trouvé une autre cause par rapport à l'origine du mal en question, s'il avoit examiné l'affaire à fonds. Car si la lésion des os avoit été telle qu'on la suppose, la forte attache des muscles, placés aux extré-

mités

mités de ces os, auroit ſans doute tellement fléchi & tiraillé chaque portion des os fracturés, que leur ſituation droite auroit été forcée à montrer autant de boſſes ou angles élevés, qu'il y avoit de fractures aux bras & aux jambes, ce qu'on n'a pourtant pas remarqué dans le récit. Mais la recherche de ce cas, & de bien d'autres encore de la même trempe, où l'on trouve toujours une relation peu fidelle ou défectueuſe des témoins ſuſpects & des juges incompétents, m'écarteroit trop de mon but, qui eſt ſeulement d'examiner s'il y a quelque poſſibilité, que dans une femme enceinte, la force de l'imagination, ébranlée par une frayeur extraordinaire, puiſſe eſtropier ou mutiler ſon enfant dans la matrice, changer la figure humaine en quelques endroits de ſon corps, lui faire croître des pattes, des griffes, des cornes, &c. ou bien que cette femme puiſſe par un deſir exceſſif, auquel elle n'a pu ſatisfaire, lui attacher ſur la peau extérieure des empreintes des choſes qu'elle n'a pu obtenir, comme des ceriſes, des fraiſes, des grapes de raiſin, des ſouris, &c.

Or,

Or, comme tous ces phénomènes & d'autres semblables ont été attribués à la force de l'imagination des femmes grosses, il faut examiner de près ce que c'est qu'imaginer, & de quelle maniere cette opération de notre être pensant existe en nous. Pour peu qu'on réfléchisse là-dessus, on trouve que l'imagination n'est autre chose que cette faculté de notre ame qui représente en nous l'image, ou les idées des objets absens, introduits auparavant par les organes de nos sens. Mais cette représentation des objets absens, ou cette imagination, doit nécessairement agir en nous par quelques moyens capables de faire une impression, ou changement, à l'endroit de notre corps où les pensées excitent; & ces moyens sont sans contredit les nerfs, puisque la destruction de ces émissaires du cerveau détruit en même temps la perception des idées qu'on appelle sensuelles, parce qu'elles nous viennent par les sens: par conséquent la lésion du nerf optique nous ôte la perception des idées que nous recevons par la vûe, l'obstruction du nerf acoustique, celles que nous saisissons par le son, & ainsi des autres:

autres : de ſorte que les nerfs ayant fourni les idées ſenſuelles au cerveau, établiſſent enſuite cette opération de l'ame en nous, qu'on appelle imagination.

D'ailleurs, l'expérience nous apprend que ces idées ſenſuelles ſont capables d'exciter des paſſions très-violentes, ſur-tout dans le ſexe, lorſqu'il ſe trouve en grand danger, d'une incendie, par exemple, ou à la vûe d'un aſſaſſinat, à l'aſpect d'un animal affreux, au récit d'un grand malheur arrivé à quelques-uns de leurs proches, ou quand on ſe trouve ſubitement en danger de la vie, &c. Quelle émotion exceſſive dans toute la maſſe du ſang, & quelle violente conſtriction ſpaſmodique de tous les nerfs ne voyons-nous pas arriver alors, ſur-tout dans les femmes enceintes ? Auſſi les frayeurs de cette nature dans ces ſortes de perſonnes, ne laiſſent pas que d'être très-nuiſibles aux enfans qu'elles portent ; la liaiſon entre la mere & le fœtus eſt trop étroite pour qu'une agitation ſi violente ne ſe communique pas à la matrice, & y cauſe des déſordres aux parties délicates du fœtus, ſur-tout dans les premiers mois de ſon accroiſ-

ſement

sement. De-là, viennent quelquefois des bouleversemens de la matrice, qui se montrent par des grandes pertes de sang & par des avortemens mêmes; & lorsque de pareilles commotions extraordinaires du sang & des esprits arrivent les premiers jours, ou semaines, après la conception, la structure délicate du petit embryon court grand risque d'être endommagée quant à sa formation; c'est-à-dire, que la constriction spasmodique de la matrice peut empêcher, ou mettre un tel obstacle, sur-tout dans les extrémités du petit embryon, que telle ou telle branche d'artere se trouve embarrassée, ou bouchée, de sorte qu'elle perde sa fonction de pousser le sang pour développer la partie à laquelle se rapporte sa destination. Une telle obstruction arrivant, par exemple, à l'artere trachiale, ou à celle du poignet, le bras ou la main trouveront obstacle à se développer, & lorsque l'enfant viendra à son terme au monde, il lui manquera une portion du bras, ou du poignet, &c., & de cette maniere peuvent se former & naître ce qu'on appelle *les monstres par défaut.*

En adoptant cette théorie, il ne ſera pas plus difficile de comprendre comment & par quel moyen ſe peuvent former les différentes taches, ou marques imprimées à la peau extérieure de l'enfant; car les veines comprimées dans quelques endroits du corps de l'enfant, ſoit par une poſition forcée dans la matrice, ou par une violence reçue de dehors, ou par l'entortillement du cordon ombilical autour du cou, ou enfin par l'habillement trop ſerré de la mere; toutes ces cauſes & d'autres ſemblables, dis-je, peuvent ſans doute troubler la circulation égale, qui doit naturellement ſubſiſter entre les arteres qui pouſſent le ſang du cœur aux extrémités, & les veines qui les ramenent au cœur. Suppoſons donc une petite branche des veines reſſerrée par une cauſe quelconque, la branche de l'artère à laquelle cette veine répond, pouſſera le ſang qu'elle a reçu par la conſtriction du cœur, également vers les branches de la veine bouchée; mais la réſiſtance que le ſang y rencontre forcera le diamètre des petites artères latérales lymphatiques d'admettre ou de recevoir, au lieu de

la lymphe déliée tranſparente, les petits globules rouges de ſang ; & la cauſe de cette dilatation des vaiſſeaux ayant ſubſiſté trop longtemps, les artères lymphatiques élargies ſe convertiront en vaiſſeaux ſanguins, leſquels étant placés, comme on ſçait, en très-grand nombre, en forme d'un tiſſu étroit, ſous l'épiderme tranſparent de la peau, ce tiſſu de vaiſſeaux ſanguins y montrera néceſſairement une rougeur plus ou moins forte, & plus ou moins étendue, ſelon que les cauſes de ſon exiſtence ont été plus ou moins grandes. Ainſi les taches rouges formées de cette façon, & qui ont l'étendue d'un ou de pluſieurs pouces, ſont appellées en latin, *nævi materni*. Les autres plus petites taches ſphériques d'un rouge foncé, ou quelquefois d'un rouge pâle, ou bien un amas de ces petites taches rouges confondues enſemble, ſont des empreintes, que pendant la groſſeſſe d'une femme un deſir manqué de ceriſes, de fraiſes, &c., doit avoir deſſiné ſur la tendre peau des enfans, ſelon la dévote crédulité des femmes. Enſuite les taches un peu larges & élevées, & que les racines des poils

poils dilatées & pouſſées ont rendu velues, cauſées apparemment par un ſang épais & bilieux dérivé de ſa mere, vers la matrice, ſont attribuées à l'épouvante de l'apparition d'une ſouris que la mere s'imagine d'avoir chaſſée une fois de ſes habits pendant ſa groſſeſſe. Mais qui ſeroit aſſez ſtupide pour ne pas découvrir ici des fictions fades, ſoutenues des préjugés vulgaires, que la tradition du ſexe crédule a tâché de perpétuer depuis tant de générations? Auſſi pour découvrir dans les taches ſuſdites des images des ceriſes, des fraiſes, des ſouris, &c, il faudroit avoir l'imagination bien plus forte que ces bonnes meres ne l'ont eue, lorſqu'elles ont cru barbouiller ces empreintes ſur la peau de leurs enfans.

Mais pour mettre enfin des bornes à la prétendue imagination formatrice des taches, des fruits, & des bêtes mêmes, que les enfans reçoivent quelquefois dans leur premiere demeure, il faut tomber d'accord que l'épouvante ou la frayeur qu'on prend pour la ſource de ces ſortes d'imaginations, ne peut opérer autre choſe, ſi ce n'eſt de produire une altération dans la circu-

lation du ſang de la mere; c'eſt-à-dire, de la pouſſer trop, ou de la trop ralentir, & de cauſer ſouvent en même-temps une conſtriction ſpaſmodique dans la matrice; circonſtances qui dépendent toutes deux d'une commotion violente des eſprits des nerfs du cerveau de la mere. La ſtructure du corps humain, & les fonctions de ſes parties, établiſſent cette thèſe, & prouvent encore que les nerfs de la mere n'ont point de liaiſon avec ceux de l'enfant, puiſque la connexion entre le corps de la mere & celui de l'enfant ſubſiſte uniquement par le moyen de l'arriere-faix, qui ne tient point à la matrice par une *continuité*, mais ſeulement par une *contiguité* de vaiſſeaux qu'on ne déchire pas lorſqu'on dégage l'arriere-faix de la matrice. On voit que ces vaiſſeaux innombrables dans leurs plus petites ſubdiviſions, ſont diſtribués par parcelles, & tout-à-fait mêlés avec ceux de la matrice; dans cet ordre & cet arrangement néanmoins, que les petites veines de l'arriere-faix, à l'imitation des racines des végétaux, peuvent ſucer le ſang qui ſuinte des extrémités des artères de la

matrice,

matrice, & d'un autre côté, que les petites veines de la matrice peuvent à leur tour réſorber le ſang que les artères du cordon ombilical de l'arriere-faix ramenent de l'enfant vers la matrice ; lequel ſang enfin de retour de ſa fonction nutritive, étant reçu par les veines de la matrice, rentre dans la maſſe du ſang de la mere.

Il n'y a donc point de *continuité* ou *d'anaſtomoſe* entre les vaiſſeaux ſanguins de la mere & ceux du fœtus, & par conſéquent point de circulation de ſang commune à la mere & à l'enfant ; ce qui eſt prouvé encore par la grande différence qu'on remarque entre les battemens des artères de la mere & de celles du fœtus, quand on a l'opportunité de tâter d'une main le pouls de la mere, & de l'autre les pulſations des artères du cordon ombilical, qui s'avance quelquefois hors de la matrice, pendant que l'enfant y reſte encore. D'ailleurs, les nerfs de la mere n'ont pas la moindre connexion avec ceux du fœtus, & les diſſections anatomiques les plus ſcrupuleuſes n'ont pû juſqu'ici découvrir ſeulement le plus petit filament nerveux qui ſe rendit de la

matrice dans l'arriere faix de l'enfant. Cela prouve que le fœtus eſt un individu diſtinct de celui de ſa mere, & qui agit par ſes propres nerfs, indépendamment de ceux de la mere. Les nerfs donc, qui ſont les inſtruments par leſquels l'imagination de la mere peut uniquement opérer cet effet, ou produire ce pouvoir de changer quelque choſe au corps de l'enfant, n'étant capables d'y contribuer en rien, cette imagination ne ſçauroit avoir lieu, d'autant plus que les nerfs de la mere n'ayant pas la moindre connexion avec ceux du fœtus, ſe trouvent hors de la ſphère de leur activité.

Ce que j'ai avancé juſqu'ici prouve aſſez clairement, je crois, que les taches & les empreintes de diverſes choſes étrangeres qui paroiſſent ſur la peau de quelques enfans nouvellement nés, & même les *monſtres par défaut*, ne peuvent pas procéder d'une prétendue imagination de la mere, mais qu'ils ſont plutôt, ſelon la démonſtration précédente, l'effet d'une émotion extraordinaire & très-forte des eſprits des nerfs & de la maſſe du ſang mauvais & gâté, occaſionnés par des paſſions très-violentes.

violentes qui arrivent ſouvent aux femmes enceintes.

Mais on rencontre quelquefois certain fœtus préternaturels, qui ſemblent demander une toute autre raiſon de leur exiſtence ; & ce ſont principalement ces ſortes d'enfans difformes qu'on appelle *monſtres par excès*, qui ſont voir une ou pluſieurs parties eſſentielles de trop à leur corps, ou bien ceux qui montrent un membre ou partie principale tout-à-fait étrangere à leur eſpece, comme, par exemple, la tête d'un animal attachée au tronc d'un enfant, que quelques auteurs, comme Hildanus, Bartolin, prétendent avoir vû. Ajoutons encore pluſieurs autres combinaiſons monſtrueuſes de cette nature, dont le docteur Turner, médecin Anglois, dans ſon traité *de morbis cutaneis*, a fait une collection importante : mais cet auteur, à cauſe de ſa trop grande crédulité, a été tourné en ridicule par ſon compatriote Jacques Blondel.

Quoiqu'il en ſoit, on a eu la ſatisfaction, il y a quelques mois, de voir naître à Berlin, non un enfant monſtrueux, avec une tête empruntée d'un

autre espece d'animal, mais un petit chien mis au monde, dont la tête ne ressembloit pas mal à celle d'un coq-d'inde. Le bourgeois qui a vu naître cette petite bête monstrueuse, l'a donnée à un chirurgien de ma connoissance, de qui je la tiens; il lui a raconté que la chienne mere, de la plus petite race, lorsqu'elle étoit pleine, avoit eu la coutume de se promener souvent dans la basse-cour, où le bourgeois nourrissoit parmi sa volaille un coq-d'inde, lequel ne pouvant souffrir la chienne, l'avoit toujours chassée en la becquetant & la forçant de se retirer dans la maison. Ce bon homme a cru au reste que la chienne, effrayée toujours de cette façon, avoit imprimé à son petit l'image des armes si redoutables de son ennemi. Après avoir examiné avec soin ce petit monstre expiré d'abord après sa naissance, on a remarqué que la difformité subsistoit uniquement à la tête & au col, le reste du corps & les extrémités ne montrant que la structure ordinaire d'un chien. Pour ce qui regarde la tête monstrueuse, elle étoit un peu ovale, dépourvue de la gueule & du nez, & par conséquent

quent les machoires allongées d'un chien y manquoient entierement; mais à leur place, il ſe préſentoit une eſpece de pendeloque ronde, d'une chair rougeâtre, approchante, par rapport à ſa figure & à ſa longueur, du couvre-bec du coq d'Inde. Le diamettre de cette excreſcence charnue vers ſa baſe, étoit de huit à neuf lignes, mais elle étoit creuſe en dedans, pour recevoir & allonger une eſpece de bec, ou plutôt un crochet oſſeux, tout-à-fait ſolide & ſans ouverture, de quatre lignes de diametre environ, & de douze de longueur ou d'étendue. Ce crochet n'étoit point attaché à l'os frontal, mais adhérant par une eſpece de ſuture aux os des tempes, à l'endroit où ces deux os ſe joignoient vers la baſe du petit crâne, dans lequel au reſte on ne trouvoit pas la moindre marque des orbites, de ſorte que les yeux y manquoient tout-à-fait. On découvroit enſuite les deux oreilles à la baſe de la tête, où le col commence; elles étoient entourées d'une eſpece de menton difforme, élevé en bourrelet, & tout parſemé de petits boutons rougeâtres, à l'imitation de ceux d'un coq d'Inde; les petites oreil-

les de la même couleur, étoient chauves, & leurs conduits perçoient les os des tempes à la base du crâne, lequel enfin étoit soutenu de huit petites vertebres, au lieu de six qui composent à l'ordinaire le col d'un chien. La premiere qui porte le crâne, étoit une fois plus large & plus épaisse que les autres.

Telle étoit la structure de cette petite tête monstrueuse; les femmes ne doivent donc pas se glorifier de posséder seules la prérogative de faire des monstres, par la force de leur imagination; nous sommes convaincus, par la relation précédente, que les bêtes en peuvent faire autant; mais comme j'ai prouvé auparavant que nous ne pouvons rien imaginer que par le moyen des sens, & que les sens demandent toujours une liaison étroite entre les nerfs & le cerveau, vû qu'il n'y a pas la moindre cohésion entre les nerfs d'un fœtus & le cerveau de la mere, par conséquent l'imagination de la mere, quelque forte qu'elle puisse être, ne peut rien opérer, ni changer au corps du fœtus, que ce que j'ai avancé auparavant. C'est pour cette raison qu'il

qu'il faut chercher d'autres cauſes d'un changement ſi frappant, qui convertit l'embryon bien formé, en un *monſtre par excès*, pourvû de quelques membres de trop, ou bien qui attache au corps d'un tel embryon, des parties tout-à-fait étrangeres à la figure de ſon eſpece.

Pour tâcher d'éclaircir des difficultés de cet ordre, il faudroit deſcendre juſqu'à la ſource de la génération; mais quelle obſcurité ne rencontre-t-on pas dans cet abîme? Il eſt bien humiliant, ce me ſemble, pour l'eſprit humain de ne pouvoir pénétrer, comme il faut, juſqu'à l'origine de ſon exiſtence corporelle. On a bien inventé ſucceſſivement pluſieurs ſyſtêmes qui devoient éclaircir toutes ces obſcurités: le plus ancien eſt le plus ſimple, & ne requiert, ſelon Hippocrate, que le mêlange des deux liqueurs ſéminales du mâle & de la femelle dans l'acte charnel; la portion la plus forte produiſant les mâles, & la plus foible les femelles. Ariſtote au contraire prétend que le ſang menſtruel fournit bien la matiere, mais le ſperme de l'homme la forme du fœtus, & que la faculté génératrice acheve le

reſte. Harvey enfin, qui par la découverte de la circulation *du ſang* a rendu ſon nom immortel, *fut le premier* qui entreprit une recherche exacte dans les matrices des biches, & de pluſieurs autres animaux tout récemment couverts, pour en former un nouveau ſyſtême de génération; mais les grands déſordres cauſés en Angleterre par les guerres civiles ſous Charles I, en empêcherent apparemment l'exécution. Dans pluſieurs de ſes diſſertations, il ne reconnoît après la conception, que des caroncules allongées dans la matrice, & enſuite formé peu à peu en petite poche, qui *contient bientôt après une enveloppe ſphérique, remplie* d'une lymphe tranſparente avec ſon point vivant, pour le commencement du petit fœtus, &c. Dans un autre endroit, il paroît rapporter tout cet appareil à la fabrique des œufs, exiſtans de cette façon dans le creux de la matrice, après la conception.

Mais de nouvelles recherches dans l'anatomie de ce tems-là, avoient déja découvert à chaque côté de la matrice un corps blanchâtre, parſemé de glandes, ou véſicules tranſparentes, qui

qui contiennent une liqueur ſemblable à du blanc d'œuf. Cette analogie, avec les oiſeaux, fit donner à ces deux corps le nom d'ovaire. Fallope, fameux médecin Italien, apperçut deux tuyaux ou trompes inſérés dans la matrice, dont les extrémités flotantes, & terminées en franges, peuvent embraſſer l'ovaire, recevoir les véſicules tranſparentes, ou ces petits œufs; & les tranſporter au fond de la matrice. *Regner de Graaf*, anatomiſte Hollandois, établit par des expériences ultérieures ce nouveau ſyſtéme, prétendant avec ſes ſectateurs *Malpighi & Valiſnieri*, qu'un tel œuf détaché de l'ovaire, contenoit déja le petit fœtus tout formé, & que le ſperme viril pendant le coït, le fécondoit ſeulement par une exhalaiſon, ou eſprit ſpermatique qu'il nomme *aura ſeminalis*, contenue dans ce liquide.

Bientôt après, deux phyſiciens Hollandois, *Hartſoecker & Lowenhoek*, examinerent cette liqueur fécondaire des mâles, par des meilleurs microſcopes, & ils trouverent à leur grande ſurpriſe, une quantité prodigieuſe de vermiſſeaux vivants, répandus toujours dans cette liqueur. A ce phénomene ſi frap-

pant, on ne balança gueres à prendre ces vers, pour les ébauches complettes des petits animaux, de l'eſpece de laquelle on avoit pris & examiné le ſperme. Auſſi rien n'étoit plus ſimple, que de s'imaginer que ces petits vers ſi agiles, pourroient très-facilement entrer dans la matrice, s'attacher à ſa ſurface, y trouver leur nourriture & leur accroiſſement, & ſortir de-là à leur terme ſous la forme d'un animal complet. Voilà donc un nouveau ſyſtême de génération, mais qui fait déchoir les femelles de la prérogative de former l'embryon, & la rend aux mâles.

Cependant on pourroit demander ici, d'où vient *donc leur reſſemblance* à la mere, ſi le petit vers ſpermatique contenoit déja la ſtructure complette du fœtus! & d'où viennent la queue & les oreilles d'âne à la mule, ſi le petit poulain exiſte déja tout formé dans l'ovaire de la jument? apparemment qu'on ne ſongeoit pas à ces ſortes d'objections dans ce temps-là; on s'occupoit plutôt à mettre d'accord les contrariétés apparentes de ces deux ſyſtémes.

Les plus ſenſés étoient convaincus

que

que la nature ne produiſant rien de ſuperflu, l'ovaire & les trompes de Fallope étoient abſolument inutiles, ſi le ſyſtême des vermiſſeaux ſpermatiques prévaloit; c'eſt pourquoi ils tâcherent de former un ſyſtême mixte des deux précédents, en envoyant les vers ſpermatiques à la recherche des œufs, ſoit dans l'ovaire, ou détachés de-là dans la trompe, ou bien dans la matrice même, pour s'en emparer, & pour y trouver leur premiere nourriture.

Ce dernier ſyſtême, pour retourner à mon propos, paroît favoriſer la production des monſtres, nommés par excès, en ſuppoſant que deux ou pluſieurs de ces petits vers prolifiques entraſſent à la fois dans la cicatricule, ou petite ouverture de l'œuf, le plus robuſte s'y maintiendroit ſans doute; & par rapport aux autres, il pourroit arriver que quelques-unes de leurs parties fuſſent détruites, & que d'autres reſtants dans leur entier, ſe joigniſſent au premier, lui attachaſſent des membres ſurnuméraires; ce que nous voyons arriver aux fœtus à deux têtes, ou à deux corps, ou bien à pluſieurs bras ou jambes, &c. où l'on apperçoit

perçoit les restes d'un deuxieme fœtus anéanti en partie.

Mais ni ce systême *mixte* que je viens de considérer, ni les *précédents*, ne nous prêtent assez de lumiere, pour que nous puissions comprendre l'existence ou la production d'un monstre qui présente des membres ou des parties tout-à-fait étrangeres à son individu, comme par exemple notre chien monstrueux, dont la tête tient plus de la structure de celle d'un coq d'Inde, que de celle d'un chien. Je conviens cependant que ces sortes de monstres sont extrêmement rares parmi les fœtus de la race *humaine*, & que la plupart des auteurs *allégués qui nous* en parlent, ont été trompés, ou par de faux rapports, ou par la ressemblance trop légerement imaginée de quelques difformités des traits. Supposons en attendant qu'il en ait existé, la grande difficulté ne paroîtra pas non plus levée par un autre nouveau systême de quelques physiciens modernes, qui s'efforcent de prouver, qu'à l'exemple des vegétaux, tous les fœtus préexistents, ont déja renfermé les traces passées, présentes & futures dans leur

corps,

corps, & qu'il ne faut qu'un ſimple développement pour la production ſucceſſive de tous les animaux. Cette hypothèſe, comme je l'ai dit, n'éclaircit point le cas en queſtion, & quand même on voudroit attribuer à la toute-puiſſance de Dieu, la création des fœtus monſtrueux entremêlés dans ce développement ſucceſſif, on ne trouveroit pas une raiſon ſuffiſante du deſſein de notre créateur.

Toutes ces difficultés & bien d'autres encore, qui obſcurciſſent ſi fort la véritable origine de notre exiſtence, ont porté M. Buffon à publier, il y a quelques années, un ſyſtême tout nouveau ſur la génération & réproduction des animaux en général.

Anaxagore, philoſophe grec de l'école Ionique, lui en a fourni peut-être la premiere idée, par ſon prétendu arrangement des plus petites parties corporelles, homogénes ou ſimilaires, & ſur leſquelles *Plutarque* & *Ciceron* nous donnent quelques éclairciſſements. Mais l'idée la plus convaincante, paroît lui avoir été fournie par l'illuſtre auteur de la Vénus phyſique, qui à l'occaſion de ſes conjectures ſur la formation

mation du fœtus, réfléchiſſant ſur certains rapports, diſpoſitions, ou forces dans la nature, entre les ſubſtances corporelles homogénes, leſquelles on voit ſe rapprocher, ou ſe joindre enſemble, comme pluſieurs phénomenes dans la chymie le prouvent, fait à la fin cette demande: » ſi cette force exiſte » dans la nature, n'auroit-elle pas lieu » dans la formation des corps des ani- » maux? qu'il y ait, pourſuit-il, dans » chacune des ſemences des deux » ſexes des parties deſtinées à former » la tête, le cœur, les entrailles, les » bras, les jambes, & que ces parties » ayent chacune un plus grand rapport » d'union avec celle qui pour la for- » mation de l'animal, doit être ſa voi- » ſine, qu'avec toute autre, le fœtus » ſe formera; & fut-il encore mille fois » plus organiſé, il ſe formeroit, &c. « Il ajoute à cela une obſervation bien convaincante, pour faire valoir cette hypothèſe; ſçavoir, que dans les monſtres par excès, où il y a quelques membres de trop, les parties ſuperflues du mélange ſpermatique des deux ſexes, trouvent néanmoins leur place, & s'uniſſent aux parties dont l'union étoit déja

déja ſuffiſante. Ainſi un doigt de trop ne trouvera d'autre place qu'à la main ou au pié, un bras ſuperflu s'attachera toujours placé à côté de la premiere ſur les vertébres du col, ce que notre académicien & anatomiſte M. *Meckel*, qui a eu l'occaſion de ſe procurer un tel monſtre, il y a quelques ſemaines, montrera à l'aſſemblée.

Un homme donc tel que M. *de Buffon*, qui tâche toujours d'approfondir les véritables cauſes phyſiques, par des expériences conſtatées, s'eſt attaché à examiner de nouveau cette liqueur prolifique que doit fournir le commencement corporel à tous les animaux; ſes expériences réitérées avec les meilleurs microſcopes, lui ont montré les prétendus vers ſpermatiques, tels que *Lewenhœck* les a vus & dépeints: il a été plus loin, & a découvert le premier avec l'aſſiſtance de ſon ami M. *Needham*, des petits corps mouvants, tout-à-fait ſemblables à ceux des mâles, dans les prétendus œufs, ou véſicules lymphatiques de l'ovaire de toutes ſortes de femelles, dans le temps de leur chaleur. Ne s'arrêtant pas-là, il a trouvé encore à ſa grande ſurpriſe, les mêmes

mes corps agiſſants & mobiles dans les infuſions des ſemences des végétaux, ſurtout dans les amendes. Même les morceaux de viande infuſés, & bien préſervés de toute communication, avec l'air extérieur, lui ont fait voir par le microſcope, nombre de ces molécules en mouvement, & ayant enfin remarqué que l'agitation de ces petits corps, étoit preſque toujours uniforme & point arbitraire, dans tous les différents liquides ſpermatiques, qui reſtent mobiles à une chaleur bouillante, il n'a pu les prendre davantage pour des vermiſſeanx, mais il les regarde comme les premiers éléments ou principes corporels de tous les animaux & végétaux en général, & leur a impoſé le nom de *molécules, ou parties organiques mouvantes & agiſſantes*, qui ſervent également à la nutrition & à la reproduction de ces êtres. L'illuſtre auteur paroit entendre ici par l'organiſation, cette mécanique dont ſe ſert la nature, pour modeler les éléments de la matiere, non-ſeulement par rapport à leur figure extérieure, mais auſſi pour la forme intérieure, apropriée à chaque eſpece des animaux, ce qu'il nomme

paſſer

passer par le moule intérieur. Il ajoute enfin que la réproduction, ou la génération des animaux se faisoit par la réunion réciproque de ces molécules organiques des deux sexes, renvoyées de chaque partie du corps dans un réservoir commun, qui sont les testicules & les ovaires. Après la conception, ou le mêlange des deux liqueurs séminales, continue M. Buffon, l'assimilation, ou l'établissement local des parties, se fait selon les loix d'affinité qui sont entre les différentes parties, & qui déterminent les molécules organiques à se placer comme elles l'étoient, dans les individus qui les ont fournies, ensorte que les molécules qui proviennent de la tête, & qui doivent la former, ne peuvent en vertu de ces loix, se placer ailleurs, & ainsi des autres, &c.

Voilà en abrégé le nouveau systême organique de M. de Buffon sur la génération des animaux, systéme qui détruit les précédents, & montre leur insuffisance, mais qui d'un autre côté, me paroît propre à expliquer en quelque maniere l'existence des *monstres à membres étrangers.* Il faut remarquer préalablement que M. de Buffon, dans ses

ſes recherches infatigables ſur les élé-
ments organiques, les a découverts
même dans le jus de la viande rotie,
par conſéquent ils paroiſſent inalté-
rables à ce degré de feu, moins encore
peut-il leur arriver une altération deſ-
tructive par la chaleur & par l'action
de l'eſtomach; lorſque ces parties or-
ganiques, ſpécifiées auparavant dans
le ſperme d'un animal, entrent dans
le corps d'une autre eſpece d'animaux,
& qu'elles ſont portées par la circu-
lation du ſang vers la matrice, dans
le temps que la conception ſe fait. El-
les peuvent donc facilement s'intro-
duire dans le mêlange ſéminal, & coo-
pérer un *changement dans quelques
parties de l'embryon.* C'eſt auſſi ce
qui a pu arriver à la chienne mere de
notre monſtre en queſtion, ſoit qu'elle
ait léché vers le temps de ſon accou-
plement de la ſemence répandue par
hazard du coq d'Inde, ou qu'elle
ait avalé quelque choſe d'un œuf
caſſé, & fécondé auparavant par ce
coq, &c.

D'ailleurs s'il eſt permis d'ajouter en-
core une réflexion hazardée, en pre-
nant les parties organiques de M. de
Buffon

Buffon dans la ſemence pour les vrais éléments corporels des animaux, ne pourra-t-on pas ſuppoſer qu'il eſt poſſible que ces molécules organiques, que la tête par exemple, ou quelqu'autre partie fournit dans la compoſition du ſperme, fuſſent par une impreſſion violente, modelées à la façon, ou d'après la figure de cet objet effrayant, lorſque l'idée en reſte long-temps préſente à l'eſprit, & que les molécules organiques, moulées de cette façon étrangere, ſe trouvant déja mêlées avec les autres parties ſéminales dans les réſervoirs ſpermatiques d'une femelle, avant l'impregnation? Ne pourront-elles pas, dis-je, opérer ce changement à la tête, ou à quelqu'autre partie du fœtus futur, lorſque la conception arrive bientôt après, comme nous le voyons dans notre chien monſtrueux? & ce ſeroit ſans doute un autre effet de la force de l'imagination d'une mere, non pas ſur le fœtus, mais ſur les molécules organiques que la mere fournit, pour le compoſer pendant la conception; mais je n'oſerois donner ceci pour des vérités conſtatées, ſçachant que dans les choſes où la certitude

titude ne ſouffre pas une démonſtration achevée, il faut ſe contenter de la vraiſemblance.

DISSERTATION

DISSERTATION

SUR LE JUSTE ET L'INJUSTE.

Y a-t-il quelque chose de juste & d'injuste avant l'existence de la loi? c'est une question contre laquelle les plus profonds moralistes ont échoué, comme contre un véritable écueil, faute de fixer le sens des termes.

Laissant à l'écart les auteurs subalternes, si l'on consulte les oracles du droit naturel, Grotius & Puffendorf, on ne peut qu'être surpris du peu de précision qu'ils ont apporté à l'examen de cette question, dont ils ne paroissoient pas même avoir connu l'état.

Commençons par Grotius; cet homme si lumineux partout ailleurs, marche à tâtons, en cherchant à donner l'idée du juste. Il affirme d'après les scholastiques, & la plupart des anciens philosophes, qu'en faisant abstraction de toutes sortes de loix, il se trouve des principes sûrs, des vérités immuables, qui servent à démêler le juste d'avec l'injuste; cela est vrai dans le.

le fonds, mais il y a de l'inexactitude dans l'expression.

Puffendorf a voulu critiquer Grotius, mais au lieu que celui-ci *n'a* erré que dans les termes; son censeur *se* jette dans un sentiment réellement insoutenable, & prétend qu'il faut absolument des loix pour fonder les qualités morales des actions. » Il faut re» connoître, dit-il que dans le fonds » il n'y a point de mouvement, ni » d'acte de l'homme, qui en faisant » abstraction de toute loi divine & hu» maine, ne soit entierement indiffé» rent. C'est la loi qui attache aux ac» tions humaines la moralité..... Il » paroît par-là, *ajoute-t-il*, que Gro» tius n'avoit pas *assez examiné* cette » matiere, puisqu'il met au rang des » choses *ausquelles* la puissance divine » ne *s'étend* point, la malice de cer» taines actions humaines qui sont es» sentiellement mauvaises, ensorte » qu'il n'est pas au pouvoir de Dieu » même de faire qu'elles ne soient pas » telles.

Il faut lire tout le premier chapitre de l'ouvrage de Grotius, & le second de celui de Puffendorf, pour voir combien

bien ces deux auteurs ſont flottans & embarraſſés ſur la maniere de poſer les limites du juſte & de l'injuſte, & d'aſſigner ſon origine. Ils employent pêle-mêle les termes d'honnête, d'équitable, de juſte, de dû, de licite, de decore, ſans avoir préalablement déterminé leur ſignification, avec la rigueur qu'exige une ſaine logique.

M. Formey s'eſt propoſé de répandre quelque diſtinction dans ce cahos d'idées confuſes, & nous allons donner le précis de ſa méthode. Il convient d'abord que les auteurs ont le droit d'employer les termes dans le ſens qu'ils jugent à propos de leur donner, pourvû qu'ils en avertiſſent, & qu'ils ne s'écartent plus des termes qu'ils ont une fois adopté. Suivant cette obſervation, on peut attacher au terme de juſte & d'injuſte, des idées différentes, & entendre par-là, ou les qualités morales des actions, ou l'obligation de déterminer les actions conformément à ces qualités morales. Mais il faut opter entre ces deux ſens, & M. Formey prétend qu'on l'a fait; la queſtion eſt décidée, parce qu'elle

ne consiste au fond que dans une pure logomachie. Si vous entendez par le juste & l'injuste la *moralité* des actions, elle est sans contredit *antérieure* à toute loi; elle est une vérité *éternelle* & immuable, qui sert de fondement aux loix, & celles-ci ne sont justes qu'autant qu'elles s'y conforment. Mais si vous prenez le juste & l'injuste pour l'obligation parfaite & positive d'agir en conformité de certaines regles : cette obligation est assurément postérieure à la promulgation de la loi, & ne sçauroit exister qu'après elle. Or un vrai philosophe ne pouvant laisser un sens vague aux termes qu'il employe, il en *résulte qu'on ne peut opter qu'en* faveur du dernier sens, & *qu'il faut* restreindre l'idée de juste & d'injuste, à l'effet de la loi qui nous lie & nous astreint, d'autant plus que nous avons les termes d'honnête & d'équitable, pour exprimer les principes naturels antérieurs à la loi.

Cela posé, toutes les difficultés paroissoient levées, Grotius comme on l'a insinué, n'aura erré que dans l'expression, au lieu que Puffendorf s'est mépris dans l'essence même de la question.

tion. Grotius a dit, que quand même il n'y auroit point de loix, il y auroit des principes propres à démêler le juste avec l'injuste.

A prendre ces paroles au pié de la lettre, elles ne sont pas vraies. S'il n'y avoit point de loix, il n'y auroit ni juste ni injuste, ces dénominations ne survenant aux actions qu'en conséquence de la loi. Mais c'est la véritable pensée de Grotius, il y a toujours dans la nature, même avant toute loi, des principes d'équité & de convenance, sur lesquels il faudroit régler les loix, & qui munis une fois de l'autorité des loix, deviennent le juste & l'injuste.

Les maximes gravées, pour ainsi dire, sur les tables de l'humanité, sont aussi anciennes que l'homme; que dis-je, elles sont aussi anciennes que Dieu. Elles ont donc précédé les loix ausquelles elles doivent servir de principe; mais ce sont les loix, qui en ratifiant & en leur imprimant la force de l'autorité & des fonctions, ont produit les droits parfaits, dont l'observation est appellée, justice, la violation, injustice.

Quant à Puffendorf, il est manifeste qu'il est tombé dans une erreur réelle,

en faisant servir les loix de fondement à la moralité des actions. *Il* est constant que la premiere chose à *laquelle on* fait attention dans une loi, c'est si ce *qu'elle* porte est fondé en raison. On dit bien vulgairement : si une loi est juste ? mais c'est une suite de l'impropriété, qui vient d'être combattue.

La loi fait le juste. Ainsi il faut demander si elle est raisonnable, équitable ; & si elle est telle, ses arrêts ajouteront aux caracteres de raison & d'équité celui de juste. Car *N. B.*, si elle est en opposition avec ces notions primitives, elle ne sçauroit rendre juste ce qu'elle ordonne. *Le fond fourni par la nature*, est une *base sans laquelle il n'y* a point d'édifice, une toile sans laquelle les couleurs ne sçauroient être appliquées. Ne resulte-t-il donc pas évidemment de ce premier *requisitum* de la loi, qu'aucune loi n'est par elle-même la source des qualités morales des actions du bon, du droit, de l'honnête, mais que ces qualités morales sont fondées sur quelqu'autre chose, que le bon plaisir du législateur, & qu'on peut les découvrir par une autre voie. En effet le bon & le mauvais en morale, comme

comme partout ailleurs, ſe fonde ſur le rapport eſſentiel, ou la diſconvenance eſſentielle d'une choſe avec une autre. Si l'on ſuppoſe, par exemple des étres créés de façon qu'ils ne puiſſent ſubſiſter & ſe ſoutenir, qu'en s'aſſociant les uns aux autres; il eſt clair que leurs actions ſont bonnes ou mauvaiſes, à proportion qu'elles s'approchent ou qu'elles s'éloignent de ce principe de *ſociabilité.* De méme l'accord des actions libres avec les actions naturelles, c'eſt-à-dire le ſoin de notre conſervation & de notre perfection, fonde les qualités de bon & de mauvais, de droit & de pervers, qui ne dépendent par conſéquent d'aucune diſpoſition arbitraire, & qui exiſtent non ſeulement avant la loi, mais même quand aucune loi n'exiſteroit jamais. Par la même raiſon, un légiſlateur auroit beau s'aviſer de déclarer injuſtes des actions qui tendent naturellement à nous conſerver, il ne feroit que d'impuiſſants efforts. *Si quæ ſunt tyrannorum leges, ſi triginta illi Athenis leges imponere voluiſſent, aut ſi omnes Athenienſes delectarentur tyrannicis legibus, non idcirco hæ leges juſtæ haberentur. Quod ſi*

sententiis judicum si principum decretis jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus ipsum adulterare de legibus. L. I. Cicero.

Grotius a donc été très-fondé à soutenir que la loi ne soit & ne tend en effet qu'à indiquer les actions qui conviennent, ou qui ne conviennent pas à la nature humaine.

Concluons, en disant qu'il faut prendre un milieu entre les opinions de ces deux grands hommes, pour trouver le point de précision & de vérité si désirable partout, mais principalement dans un sujet de l'importance de celui-ci. Grotius a semblé dire que le juste & *l'injuste existoient avant la loi*, Puffendorf vouloit que *le moralement* bon & mauvais, fut antérieur à la loi. Voici la solution de M. Formey. La moralité des actions précede la loi, mais la justice la suit. Le juste est l'effet de la loi qui sert à le déclarer, mais en le déclarant, elle ne peut que confirmer les principes naturels qui lui servent de base: car si elle les heurte, ses déclarations sont vaines & infructueuses.

Au reste, toute cette question dépend

pend d'une autre plus générale encore, & qui eſt pareillement controverſée; c'eſt ſi la bonté & la malice des actions eſt purement dépendante de la volonté de Dieu, ou ſi elle eſt eſſentielle à la nature des choſes, & éternelle. Il ſemble qu'on devroit être entierement revenu de la chimere des eſſences arbitraires : cependant des ſçavants diſtingués, de célebres juriſconſultes la ſoutiennent encore. Il eſt pourtant inconteſtable, que les principes de la moralité de nos actions, fondés ſur la nature de l'homme & de la ſociété, exiſteroient également en nous, quand même on feroit la ſuppoſition impoſſible, qu'il n'y a point de Dieu.

DISSERTATION SUR LES AMES, OU ANIMALCULES.

S'IL y a quelque découverte qui ait fait du bruit depuis un ſiecle, c'eſt aſſurément celle des animalcules ſpermatiques. Les premiers phyſiciens qui les obſervoient eurent peine à en croire leurs yeux, & le récit qu'ils firent au monde ſçavant de ce qu'ils appercevoient, fut d'abord traité de chimere, & preſque d'impoſture. *Mais le nombre des obſervateurs s'étant multiplié*, le fait a été mis au-deſſus de toute contradiction, & l'on ne doute plus ni de l'exiſtence des animalcules, ni de leur deſtination. Ce ſont les germes des corps organiſés, qui, reçus dans les lieux qui leur conviennent, s'y développent, & parviennent au point de grandeur, qui eſt propre à leur eſpece.

Les modernes, fiers de la découverte de ce nouveau monde, auroient bien juré que juſqu'à préſent il avoit été inacceſſible à l'expérience & au raiſonnement.

nement. Ils diroient la vérité au premier égard; car les instruments qui permettent de faire de semblables expériences sont incontestablement d'une invention moderne. Mais quant au raisonnement, ils se tromperoient. Les philosophes anciens ont entrevu l'existence des animalcules : bien plus, Hippocrate en a parlé avec autant de clarté que s'il les avoit vus.

C'est ce que le sçavant M. Gesner de Gottingen a trouvé dans le premier livre *de Dieta* de ce pere de la médecine, & il a tiré de ce livre un systême des ames également nouveau & intéressant. M. Heinius, qui en a porté ce jugement, a cru devoir employer son temps & ses lumieres à mettre ce systême dans un plus grand jour, & c'est le sujet d'un des mémoires de l'académie.

On voit d'abord que l'axiome universellement reçu dans l'antiquité, que RIEN NE SE FAIT DE RIEN, a fourni aux philosophes, & en particulier à Hippocrate, cette conséquence naturelle; c'est que dès l'origine du monde ont existé toutes les semences, tous les premiers linéamens des plantes & des animaux à venir, semences qu'on ne

sçauroit appercevoir à cause de leur extrême petitesse. Cela étant, la naissance des animaux n'est qu'un accroissement qui les fait passer des ténèbres à la lumiere.

Le combat perpétuel des choses contraires dans la nature que les anciens Ἐναντιοτροπὴ, est le principe de la vie & de la mort, de la sortie des ames hors de l'ἅδης, & de leur retour dans cette demeure obscure. Ce que nous désignons par les noms de force active & de force passive, Hippocrate le nomme le feu & l'eau, & regarde ces deux principes comme suffisans pour expliquer tous les phénomènes.

Revenons au *développement des* ames. Avant que d'y arriver, suivant le systême d'*Hippocrate*, elles sont répandues par-tout, & d'autres philosophes ont pareillement avancé que TOUT ÉTOIT PLEIN D'AMES ET DE DÉMONS. Les ames humaines en particulier, mêlées avec les autres, errent sur la surface de la terre & des eaux, jusqu'à ce qu'elles trouvent un lieu convenable à leur accroissement. Pour cet effet, elles s'insinuent dans l'homme avec l'air qu'il respire, dans les aliments; & par

par pluſieurs autres voies. C'eſt le premier pas pour ſortir des ténebres. Il faut, pour franchir le ſecond, qu'elles trouvent des corps qui ayent l'âge & les diſpoſitions requiſes pour la génération, ſans quoi elles réſident inutilement dans les corps privés de ces qualités. Enfin, la fécondation s'exécute dans l'uterus, où l'animalcule croît comme une ſemence dans un champ. On eſt ſurpris de voir avec quelle préciſion Hippocrate a paſſé tous ces détails en revûe; les lumieres de l'anatomie moderne n'ont preſque rien à y ajouter.

L'ame raiſonnable n'eſt point compriſe dans cette hypothèſe. Hyppocrate la fait conſiſter dans un feu ardent & véhément, qui ne peut être apperçu par aucun des ſens, & duquel procedent toutes les opérations de l'homme. Ce feu eſt la force des ames, à laquelle quelques philoſophes* ont donné le ſimple nom de mouvement.

On eſt agréablement ſurpris de voir ſortir du ſyſtême d'Hippocrate une ſolution naturelle du phénomène extraordinaire que nos phyſiciens viennent de découvrir, je veux parler de

la multiplication des polypes d'eau douce par voie de bouture, à la façon des plantes. Comme personne ne manquera pas sans doute de l'aller chercher dans le mémoire même de M. Heinius, il seroit superflu d'en dire davantage.

Je remarquerai pourtant que quelque étonnante que soit la découverte des polypes, elle n'est pourtant pas aussi nouvelle qu'elle l'a paru. Il y a là-dessus quelque chose de bien singulier & de bien marqué dans le petit traité de *la connoissance des bêtes*, que le pere Pardies publia vers la fin du siecle passé. Je vais en transcrire un passage, auquel je suis surpris qu'on n'ait pas fait plus d'attention.

» Considérons un de ces petits ani-
» maux à plusieurs pieds, semblable à
» celui dont parle Augustin au livre de
» la quantité de l'ame. Ce docteur ra-
» conte qu'un de ses amis prit un de
» ces animaux, qu'il le mit sur une ta-
» ble, & qu'il le coupa en deux, &
» qu'en même tems ces deux parties
» ainsi coupées marcherent & fuirent
» vîtement l'une d'un côté & l'autre de
» l'autre. . . . . . — J'ai fait souvent une
» semblable

» ſemblable expérience avec bien du
» plaiſir, & Ariſtote dit que cela ar-
» rive à la plûpart des inſectes longs à
» pluſieurs pieds; & même il dit en un
» autre endroit, qu'il arrive à peu près
» à de certains animaux ce que nous
» voyons dans les arbres : car comme
» en prenant un rejetton, & le tranſ-
» plantant, nous le voyons vivre, &
» de partie d'arbre qu'il étoit aupara-
» vant, devenir lui-même arbre parti-
» culier ; auſſi, dit ce philoſophe, EN
» COUPANT UN DE CES ANIMAUX, LES
» PIECES, QUI AUPARAVANT NE FAI-
» SOIENT ENSEMBLE QU'UN ANIMAL,
» DEVIENNENT ENSUITE AUTANT D'A-
» NIMAUX SÉPARÉS. Auguſtin dit que
» cette expérience le ravit d'admiration,
» & qu'il demeura quelque temps ſans
» ſçavoir que penſer de la nature de
» l'ame.

C'eſt ainſi qu'on a tous les jours occaſion de ſe convaincre de la maxime du ſage, qu'il n'y a rien de nouveau ſous le ſoleil.

HISTOIRE

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE, SUR LES IDOLES D'EPICURE.

CEUX qui rejettent la philoſophie payenne, par la ſeule raiſon qu'elle vient des payens, & ſous prétexte qu'elle eſt auſſi incompatible avec le chriſtianiſme, que la lumiere avec les ténèbres, raiſonnent avec peu de juſteſſe. La raiſon, principe de notre lumiere, a été le partage du Gentil, comme elle l'eſt du Chrétien; & bien loin de travailler à *mettre les dogmes philoſophiques* de l'antiquité en contradiction avec les nôtres, on doit les examiner dans un eſprit de conciliation, & rapprocher les idées de part & d'autre, autant que l'équité & la vérité le permettent.

La ſource de diverſes opinions fauſſes & biſarres qui ſe trouvent répandues, comme on ne ſçauroit en diſconvenir, dans les ouvrages des anciens philoſophes, n'eſt pas un défaut de la faculté de raiſonner, qu'ils poſſédoient au

au même degré que nous, c'eſt un pur effet des circonſtances où ils ſe trouvoient. Placés à l'origine des ſciences, appellés à former les premiers jugemens déterminés ſur des matieres dont les difficultés nous étonnent encore aujourd'hui, malgré tous les ſecours que nous avons acquis; faut-il s'étonner qu'ils ayent tâtonné, donné à gauche; & ne ferions-nous pas mieux d'admettre au contraire tant de choſes juſtes & ſenſées, tant de découvertes anticipées dont leurs ouvrages ſont remplis? Qu'on place le plus habile de nos modernes au ſiecle de Thalès & de Phérecyde, je doute qu'il y faſſe une figure plus diſtinguée que ces illuſtres anciens.

Au lieu de rejetter donc avec un injuſte mépris tout ce qui nous vient des anciens, on doit examiner avec impartialité les opinions mêmes, dont la condamnation ſemble prononcée d'une maniere irrévocable, remettre leur ſentence en reviſion, & voir ſi elle ne peut point être adoucie. C'eſt ainſi que penſe avec ſa juſteſſe d'eſprit ordinaire le docte Heinius, & il en a fait l'eſſai ſur un des dogmes phyſiques, que l'on a traité de tout temps avec le plus de hauteur,

hauteur, comme s'il ne falloit pas eſpérer d'y trouver l'ombre du bon ſens. Il s'agit des idoles d'Epicure, & voici l'état de la queſtion.

Epicure établiſſoit deux ſortes d'idoles. Les premieres, c'étoient les Dieux mêmes, dont il faiſoit conſiſter l'eſſence & la nature dans des idoles, c'eſt-à-dire, des images, ou eſpeces corporelles qui n'avoient qu'une apparence de ſang, & que l'ame ſeule pouvoit appercevoir. Velleius expoſe ce ſentiment fort au long dans le premier livre de la nature des Dieux, & l'académicien Cotta le tourne fort agréablement en raillerie.

L'autre eſpece d'idoles, à *l'examen* de laquelle Heinius s'arrête, ce ſont celles qu'Epicure employoit pour expliquer la viſion. Il entendoit par-là des eſpeces d'écoulemens qui ſe détachoient des corps, en conſervant la figure & les apparences de ces corps, dont ils étoient de vrais ſimulacres, par le moyen deſquels nous les appercevions. Aulugelle, Diogene Laërce, & quantité d'autres anciens, rendent compte de cette hypothèſe, il nous ſuffira d'entendre Lucrece.

.... *ea*,

. . . . ea, quæ rerum ſimulacra vocamus,
Quæ quaſi membranæ ſummo de corpore rerum
Direptæ volitant ultro citroque per auras.

» Ce que nous entendons par ſimula-
» cres des choſes, ſont comme des
» membranes échappées de la ſuperfi-
» cie du corps, qui s'envolent en l'air
» de tous côtés.

Et plus bas il dit encore, Lucrece, livre 4.

Dico igitur rerum effigies, tenueiſque figuras
Mittier ab rebus ſummo de cortice earum,
Quæ quaſi membranæ, vel cortex nominitanda eſt.
Quod ſpeciem ac formam ſimilem, gerit ejus imago.

» Il eſt donc certain que les choſes en-
» voyent ſans ceſſe de leur ſuperficie,
» des images & des figures déliées: on
» peut les conſidérer comme des mem-
» branes & des écorces, parce que leur
» tiſſure ſubtile conſerve dans ſon éma-
» nation la forme & la reſſemblance
» du corps duquel elle eſt détachée.

Pour appuyer cette penſée, Epicure ſe ſervoit de l'exemple des quatre autres ſens, qui ne reçoivent l'impreſſion des objets que par les influences, ou émanations de ces objets, qui viennent frapper nos organes. Macrobe a donné le précis de

de cette preuve, & Lucrece l'a extraordinairement détaillée.

Heinius compare cette *hypothèse* d'Epicure avec les principes des modernes sur la vision. Elle se fait de l'aveu de tous les physiciens, par le moyen des rayons de la lumiere, quoiqu'ils ne soient pas également d'accord sur l'origine de ces rayons.

Mais de quelqu'endroït qu'ils partent, cela revient au fonds, au même, & on peut considérer la matiere de la lumiere, comme un fleuve immense dont les ondes se modifient en rencontrant les corps solides, & cette modification n'est autre chose qne la figure du solide, qui *s'imprime dans le fluide*, & qui s'y conserve au *moment*. La matiere lumineuse reçoit l'empreinte des corps, comme la cire molle ou le plomb fondu, & cela en vertu de cette résistance de la matiere, que Leibnitz appelloit *antitypium*, par laquelle un corps étant frappé, repousse avec une force égale à celle de l'impression.

Cette repercussiou n'est donc dans le fonds autre chose que l'exacte représentation du corps qui la renvoye. Les rayons s'arrangent sur la surface des

des corps, & leur élaſticité les faiſant rejaillir, ils rapportent avec eux la figure des corps, comme une eſpece de dépouille. C'eſt ce qui ſe paſſe dans les miroirs, dans l'eau, dans la chambre obſcure, & dans le fonds même des yeux, où les images des objets ſe peignent avec plus d'exactitude qu'aucun peintre ne peut les repréſenter. De plus, comme l'effort de la lumiere ſur les corps eſt perpétuel, & que par conſéquent la réaction des corps eſt auſſi perpétuelle ; à chaque inſtant il revient à nous une nouvelle image qui entretient l'impreſſion dans notre œil, & c'eſt par une ſuite innombrable de ſemblables figures qui ſe ſuccedent ſans interruption, que nous conſervons la repréſentation de l'objet.

Y a-t-il donc ſi loin de ce méchaniſme, au ſentiment d'Epicure, pour s'être récrié autant qu'on l'a fait, ſur ſon abſurdité ? Les images ne ſe détachent pas de la ſurface des corps, voilà toute l'erreur ; mais au fonds elles en viennent continuellement, & ayant toutes les dimenſions des corps d'où elles partent : en un mot, toutes les autres circonſtances ſont les mêmes.

N'en

N'en est-ce pas assez pour donner des justes éloges à la pénétration d'Epicure, plutôt que de l'accabler d'insipides railleries? bien loin de *les* mériter, Heinius prouve en finissant *le* mémoire dont nous rendons compte, qu'aucun ancien n'a parlé de la vision avec autant de clarté que *lui*, & d'une maniere qui s'accorde mieux avec le langage des physiciens modernes.

DISSERTATION

DISSERTATION
SUR LE SUICIDE.

Il n'y a gueres de matiere qui ait été plus controversée que celle-ci, & sur laquelle on ait soutenu plus ouvertement le pour & le contre. Les uns ont regardé la résolution de se priver de la vie, & l'effet de cette résolution comme un acte héroïque, un dernier effort de la plus haute vertu. D'autres au contraire en font une lâcheté, une marque de désespoir, & qui plus est, une désobéissance à l'être suprême.

Ceux d'entre les anciens qui ont condamné le suicide, se sont principalement fondés sur cette idée, c'est que l'homme dans cette vie, est comme une sentinelle en faction qui ne doit point quitter son poste, qu'avec la permission de celui qui l'a placé.

Les docteurs chrétiens ne se sont point lassés de répéter cet argument, mais ils n'ont pas pris garde que les philosophes payens y attachoient un sens tout different du leur. Faisant de

Dieu

Dieu l'ame de la nature & de nos ames, des émanations de la divinité, ils confondoient l'ame avec Dieu. Suivant le principe, en disant que l'ame ne doit quitter le corps qu'avec le congé & l'approbation de Dieu, ils prétendoient simplement que l'ame doit avoir de bonnes & solides raisons de préférer la mort à la vie, & qu'elle ne doit point quitter son poste sans réflexion, sans nécessité; beaucoup moins si elle se sent utile à la société, & en état de vaquer à des devoirs importants. Par conséquent au contraire, si des douleurs insupportables, si une caducité sans retour, si l'attente de supplices infaillibles annoncent à l'ame qu'elle n'est plus bonne à rien dans ce monde, & qu'elle ne fera qu'y souffrir, le petit démon ou dieu, par celle de la divinité, qui anime le corps, peut briser ses liens, & quitter la partie.

Il n'y a pas dix ans qu'il a paru un ouvrage dans lequel l'auteur fait une apologie complette du Suicide, & l'on ne sçauroit douter qu'il n'ait été persuadé de son opinion, puisqu'il l'a confirmée par son propre exemple. Le cas est assez singulier pour le rapporter ici.

Au

Au commencement de mai 1734, Jean Robeck Suédois, âgé de soixante ans, vint à RINTEL, & se fit immatriculer dans l'université. Il étoit de CALMAR, fils du premier consul du lieu ; après avoir achevé ses études, il parcourut l'Allemagne. Les Jésuites d'*Hildershein* le gagnerent à endosser la soutane, & il fit profession en 1705.

Ces peres connoissant les talents de Robeck, le mirent à la tête des affaires les plus litigieuses ; son application & sa dextérité, lui acquirent bientôt la confiance de ses supérieurs. Mais tout à coup dégoûté des amertumes de son état, par les suites fâcheuses qu'il croyoit appercevoir dans l'avenir, il le quitta, & vint faire à RINTEL la démarche que nous avons rapportée. Il y vécut avec beaucoup de régularité & d'application à l'étude. Au bout d'un an, il écrivit une lettre au recteur, par laquelle il le prioit de recevoir en dépôt une caisse de livres, & environ cent florins, pendant un voyage qu'il se proposoit de faire. Le recteur reçut le dépôt, & Robeck partit. Le 17 juin suivant, il écrivit encore de Bremen

au recteur, & lui addressa quelqu'argent; & au cas qu'il ne revint pas, il disposeroit de cette somme à son gré. Peu de jours après, le recteur apprit de Bremen, que Robeck avoit acheté une nacelle, qu'il y étoit entré seul, proprement vétu, & qu'ayant laissé aller sa nacelle au gré des vents & des flots, on l'avoit bientôt perdu de vue; mais qu'ensuite son cadavre fut trouvé à trois milles au delà de Bremen. Robeck avoit recommandé au recteur de publier ses manuscrits qui en seroient dignes. Parmi sept de ces ouvrages manuscrits, le recteur choisit celui qui traite de la mort volontaire, écrit que celle de l'auteur rendoit doublement intéressante. Il parut donc à RINTEL, sous le titre: *Johannis Robeck, calmaria-suedi exercitatio philosophica de* ΕΥΛΟΓΩ ΕΞΑΓΩΓΗ, *sive morte voluntaria philosophorum, & bonorum virorum, etiam judæorum & christianorum.* Rintel, 1736. *in*-4°. La latinité en est belle, & l'érudition quoique fastueuse, y est pourtant ménagée agréablement. L'auteur bâtit perpétuellement sur les principes des STOICIENS, & donne par conséquent dans plusieurs de leurs sophismes.

phiſmes. Ses principaux arguments ſe réduiſent à ceux-ci.

Il n'exiſte point de loi qui défende de ſe priver de la vie.

L'amour de la vie doit être ſubordonné à celui de la félicité.

Notre corps eſt un objet vil & mépriſable dont nous ne devons pas mettre la conſervation à ſi haut prix.

Si notre ame eſt mortelle, le ſuicide ne lui fait grand tort. Si elle eſt immortelle, on lui rend un très-grand ſervice.

Un bienfait ceſſe d'être tel, s'il devient onéreux, & alors il doit être permis d'y renoncer.

Une mort volontaire eſt ſouvent le moyen d'éviter de grands crimes.

Enfin l'exemple de preſque tous les peuples la juſtifie.

ELOGE

DE M. DE MONTESQUIEU.

PAR M. DE MAUPERTUIS.

CE n'eſt point l'uſage de faire dans cette académie l'éloge des étrangers que nous perdons : ce ſeroit en quelque ſorte uſurper ſur les droits des nations auſquelles ils ont appartenu. Mais il eſt des hommes ſi fort au-deſſus des hommes de chaque nation, qu'aucune n'a plus de droit que les autres de *ſe les approprier*, & *qu'ils ſemblent n'avoir été donnés qu'à l'univers*.

Nous réclamerons donc ici un bien commun, dont une partie nous appartient : ſi quelque choſe pouvoit nous empêcher d'entreprendre l'éloge de M. de Monteſquieu, ce ne ſeroit que la grandeur du ſujet, & le ſentiment de notre inſuffiſance. Toutes les académies qui ont eu l'honneur de le poſſéder, rendront le même hommage à ſa mémoire, & s'en acquiteront mieux que nous ; mais nous avons crû qu'on

ne

ne ſçauroit trop parler, ni parler dans trop de lieux, d'un homme qui a tant fait d'honneur à la ſcience & à l'humanité; qu'on ne ſçauroit trop préſenter l'image de M. de Monteſquieu, dans un ſiecle ſurtout où tant de gens de lettres paroiſſent ſi indifférents ſur les mœurs, où ils ont voulu perſuader, & n'ont peut-être que trop perſuadé, que les qualités de l'eſprit & celles du cœur devoient être ſéparées, ſi même elles n'étoient pas incompatibles. Qu'ils ſe retracent M. de Monteſquieu, quand ils verront tant de vertus réunies dans l'homme dont l'eſprit fut le plus juſte & le plus ſublime, quand ils verront les mœurs les plus pures jointes aux plus grandes lumieres, ils penſeront peut-être que les vices ne ſont que la ſuite de l'imperfection de l'eſprit.

Charles de Secondat, Baron de la Brede & de Monteſquieu, naquit dans le château de la Brede, à trois lieues de Bordeaux, le 18 janvier 1689, d'une ancienne famille noble de Guyenne. Son troiſieme ayeul, Jean de Secondat, ſieur de Roques, avoit été maître d'hôtel de Henri I. roi de Navarre.

Jeanne, fille de ce roi, reine de Navarre, & épouse d'Antoine de Bourbon, par un acte du 2 octobre 1561, fit présent à Jean de Secondat d'une somme de dix mille livres, pour acheter la terre de Montesquieu.

Jacob de Secondat fils de Jean, fut gentilhomme ordinaire de la chambre de Henri II. roi de Navarre, qui fut Henri IV. roi de France. Ce prince érigea en baronie la seigneurie de Montesquieu, voulant, dit-il, » reconnoître les bons, fideles, & signalés » services qui nous ont été faits par lui » & par les siens. «

Jean Gaston de Secondat, second fils de Jacob, fut président à mortier au parlement de Guyenne.

Son fils Jean-Baptiste, un des plus beaux génies de son temps, & un des plus grands magistrats, posséda cette charge après lui. Il perdit un fils unique, & laissa ses biens & sa charge à son neveu Charles de Secondat, auteur de l'esprit des loix. Passons rapidement sur toutes ces anecdotes, dont la mémoire de M. de Montesquieu a si peu besoin.

Le pere de Charles, qui après avoir servi

servi avec distinction, avoit quitté le service, se donna tout entier à l'éducation de son fils. Ce fils, qui est M. de Montesquieu, dès sa plus tendre jeunesse, avoit fait une étude immense du droit civil, & ses talents perçant de tous côtés, avoient produit un ouvrage dans lequel il entreprenoit de prouver que l'idolâtrie de la plupart des payens ne méritoit pas un châtiment éternel. M. de Montesquieu, auteur avant le temps d'un ouvrage rempli d'esprit, eut encore avant le temps, la prudence de ne le point laisser paroître.

Il fut reçu conseiller au parlement le 24 février 1714, & président à mortier le 13 juillet 1716. Se trouvant à Paris en 1722, il fut chargé de présenter les remontrances que le parlement de Bordeaux faisoit à l'occasion d'un nouvel impôt sur les vins. M. de Montesquieu se fit écouter favorablement, mais après son départ, l'impôt supprimé reparut bientôt sous une autre forme: & à la cour, où l'on oublie tout, excepté les plaisirs, les justes plaintes d'un peuple foulé & gémissant, ne devoient point y être écoutées.

En 1725, il fit l'ouverture du parlement par un beau discours, dont l'éloquence & la profondeur firent voir de quoi il étoit capable dans ce genre. Mais une autre compagnie l'attiroit à elle. Une académie nouvellement fondée à Bordeaux, n'avoit eu garde de laisser échapper M. de Montesquieu. Il y étoit entré dès 1716, & avoit réformé cette compagnie dès sa naissance, en lui marquant des occupations plus dignes que celles que son établissement lui avoit destinées.

Tout grand qu'est l'exercice de la magistrature, dont Montesquieu étoit revêtu, il s'y trouvoit resserré: il falloit une plus grande liberté à son génie. Il vendit sa charge *en 1726*, & l'on ne pourroit le justifier sur ce qu'il faisoit perdre par-là, si, en quittant une place où il interprétoit & faisoit observer les loix, il ne se fut mis en état de perfectionner les loix mêmes.

En 1728, Monsieur de Montesquieu se présenta pour la place de l'académie françoise, vacante par la mort de M. *Sacy*. Ses lettres persanes, qui avoient paru en 1721 avec le plus grand succès, étoient un assez bon ti-

tre;

tre ; mais la circonspection avec laquelle s'accordent les places dans cette compagnie, & quelques traits fins semés dans cet ouvrage qui parurent trop hardis aux commis serviles & abjects, rendoient le titre douteux : le cardinal Fleury, effrayé du rapport qu'on lui en avoit fait, écrivit à l'académie que le roi ne vouloit pas qu'on y admît l'auteur des lettres persanes. Il falloit renoncer à la place, ou désavouer le livre. M. de Montesquieu déclara qu'il ne s'en étoit jamais dit l'auteur, mais qu'il ne le désavoueroit jamais. Et M. d'Estrées s'étant chargé de faire valoir cette espece de satisfaction, le cardinal lût les lettres persanes, les trouva agréables & non dangereuses, comme la voie de la jalousie & de la bassesse le lui avoient fait entendre ; & l'auteur, malgré les méchants & les sots, fut reçu en 1728.

Quelques mois après, M. de Montesquieu commença ses voyages, & partit avec milord Waldgrave son ami, envoyé d'Angleterre à la cour de Vienne. Il y fit assidument sa cour au prince Eugene ; l'un jouissoit de la vue du plus grand guerrier du siecle, l'au-

tre de la conversation de l'homme le plus spirituel & le plus aimable de l'Europe.

De Vienne il parcourut la *Hongrie*, partie de l'Europe qui a si peu tenté la curiosité des voyageurs, & qui par là n'en mérite que plus l'attention d'un philosophe : Montesquieu écrivit un journal de ses voyages.

Il rentra dans le monde par Venise ; où il trouva le comte de Bonneval, cet homme si célebre par ses aventures, par ses projets & par ses malheurs : spectacle digne d'un tel observateur.

Prenant sa route par Turin, il arriva à Rome, *où il vit avec les yeux* d'un homme de goût, que *la nature n'a* accordé que rarement aux philosophes, les merveilles de l'antiquité, & celles qui ont été ajoutées par les Michel Anges, les Raphaels, les Titiens. Mais plus curieux de voir les grands hommes que les prodiges de l'art, il se lia étroitement avec le Cardinal de Polignac, alors ambassadeur de France, & avec le cardinal Corsini, depuis Pape sous le nom de Clément XII.

M. de Montesquieu revenant par la Suisse, suivit le cours du rhin ; & après s'être

s'être arrêté quelque temps en Hollande, paſſa en Angleterre. C'étoit-là proprement le terme de ſes voyages ; c'étoit-là qu'il devoit trouver tant de grands hommes : à la tête deſquels nous mettrons cette reine digne de la converſation de Newton & de Lock, & qui ne trouva pas moins de plaiſir dans celle du préſident. Ce fut-là qu'en méditant ſur les reſſorts de ce ſage gouvernement, qui réunit tout à la fois tant d'avantages qui paroiſſent incompatibles, M. de Monteſquieu trouva ce qui pouvoit lui manquer de matériaux pour les grands ouvrages que contenoit ſon eſprit.

Dès qu'il fut de retour en France, il ſe retira à la Brede, pour jouir du fruit de ſes travaux, & bien plus encore des richeſſes de ſon propre fonds. Là, pendant deux ans, ne voyant que des livres & des arbres, plus à lui-même, & par conſéquent plus capable de tout, il écrivit *ſes conſidérations ſur les cauſes de la grandeur des Romains, & de leur décadence.* Il avoit deſſein d'y joindre un livre ſur le gouvernement d'Angleterre qui étoit fait alors ; quelques réflexions l'en détournerent,

& ce livre excellent partout, a trouvé cependant une place encore plus convenable dans l'esprit *des loix*.

Le succès du livre sur les *Romains*, ne pouvoit manquer d'encourager encore un homme rempli de tant de grandes choses. Le président ne voyoit plus qu'un ouvrage à faire ; mais quelque étendue qu'eussent ses lumieres & ses vues, elles lui sembloient s'y perdre, il ne se croyoit point capable de l'exécuter. Ses amis qui connoissoient mieux ce qu'il pouvoit que lui-même, le déterminerent. Il travailla à l'esprit des loix, & en 1748 cet ouvrage parut. *J'ai remis jusqu'ici à parler des ouvrages de M. de Montesquieu*, parce que les autres n'ont été, pour ainsi dire, que le commencement de celui-ci, c'étoient comme les degrés de ce magnifique temple qu'il élevoit à la félicité du genre humain. Quel bonheur qu'un homme si propre à porter la lumiere partout, se soit uniquement appliqué à la science la plus utile de toutes, & qui devroit être l'unique science des sages & des Rois.

Nous ne craindrons point de regarder

der ici comme appartenant à cette ſcience, le premier ouvrage du préſident, quoique bien des gens ne l'ayent pris d'abord que pour un ouvrage d'agrément. Un Perſan à Paris frappé de nos vices & de nos ridicules, les expoſe à ſes amis en Perſe, les compare à ce qu'il croit de plus raiſonnable dans les mœurs de ſon pays, & le lecteur n'y trouve que des vices & des ridicules différents.

Quoique cet ouvrage porte ſur les mœurs en général, l'auteur ſemble s'être étendu ſur l'amour au delà de ce qu'exigeoit le plan de ſon livre; le Perſan ne développe-t-il point avec trop de fineſſe les ſentiments de l'amour de l'Europe? Ne peint-il point avec des traits enflammés l'amour d'Aſie dans ſes plaiſirs, dans ſes fureurs, & juſques dans ſon anéantiſſement? Les gens ſenſibles ſe plairont dans ces peintures vives & raviſſantes. Le philoſophe trouve avec raiſon que la paſſion la plus violente de toutes celles qui mene les hommes, n'occupe point trop de place dans un livre dont l'homme eſt l'objet.

Malgré la préférence que Monteſ-

quieu donnoit à cette science des mœurs sur les autres sciences, on trouve dans son livre des *réflexions philosophiques* qui font juger dequoi l'auteur eût été capable, s'il eût voulu se borner à ce genre. Avec quelle clarté, avec quelle précision il explique dans une lettre les grands principes de la physique moderne. Avec quelle profondeur expose-t-il dans une autre les spéculations de la métaphysique! Il n'appartient qu'aux plus grands génies de saisir toujours juste les principes de toutes choses: un esprit qui ne voit pas pour ainsi dire tout à la fois, n'y sçauroit jamais parvenir. Lors même qu'il aura acquis beaucoup de connoissances dans quelque partie; comme ses connoissances ne sont pas toutes au même degré, il s'engagera, sans le vouloir, dans des détails qu'il ignore, & s'y trouvera au dépourvû. Les philosophes qui ont fait les systêmes les plus heureux, n'y sont parvenus qu'après une multitude de phénomenes laborieusement rassemblés, & comparés les uns aux autres: un génie assez vaste, par une espece de sens philosophique, franchissant les détails,

tails, se trouve tout d'un coup aux grands objets & les maîtrise. Newton ni Leibnitz, resserrés dans un même nombre de pages que Montesquieu, n'en auroient pas dit davantage, & ne se seroient jamais mieux exprimés. Combien en cela Montesquieu differe-t-il de ces auteurs, qui, par une passion ridicule de prétendre à tout, ayant chargé leur esprit d'études trop fortes pour eux, & affaissé leur imagination sous des objets trop étrangers pour elle, nous ont donné des ouvrages où l'on découvre à tout moment les lacunes de leur sçavoir, tombent ou bronchent à chaque pas ?

Quant au style des lettres persanes, il est vif, pur & étincelant partout de ces traits que tant de gens regardent aujourd'hui comme le principal mérite dans les ouvrages d'esprit, & qui, s'il n'est pas leur principal mérite, cause du moins leur succès. Jamais on ne vit tant de sagesse avec tant d'agréments, tant de sens condensé dans si peu de mots. Ce n'est pas ici un bel esprit, qui, après les plus grands efforts, n'a été qu'un philosophe superficiel ; c'est un philosophe profond

fond qui s'est trouvé un bel esprit.

Après avoir considéré les effets des passions dans l'homme pour ainsi dire isolé, Montesquieu les considéra dans ces grandes collections d'hommes qui forment les nations, & choisit pour cela la plus fameuse nation de l'univers : les Romains. S'il est si difficile de découvrir & de suivre l'effet des passions dans un seul homme, combien l'est-il encore davantage de déterminer ce qui résulte d'un concours & de l'opposition des passions de tout un peuple ; surtout, si comme il est nécessaire, l'on considere la réaction des autres peuples qui l'environnent. L'esprit, à quelque degré qu'il soit, ne suffit point pour cela ; le raisonnement y a continuellement besoin de l'expérience, il faut une connoissance parfaite des faits, ce sçavoir laborieux si rarement joint à la subtilité de l'esprit.

Pour un écrivain qui ne s'attacheroit qu'aux faits les plus singuliers, ou qui contrastent le plus avec les autres, qui se permettroit d'en faire un choix, de les joindre & de les séparer à son gré ; enfin de sacrifier au frivole avantage de surprendre ou d'amuser la dignité

gnité & la vérité de l'hiſtoire ; pour un tel écrivain, il n'y a point de ſyſtême qui ne ſoit poſſible, ou plutôt il n'a qu'à imaginer ſon ſyſtême & prendre dans l'hiſtoire de quoi le ſoutenir. Le préſident de Monteſquieu étoit bien éloigné de ce genre de roman ; une étude ſuivie & complette de l'hiſtoire l'avoit conduit à ſes réflexions ; ce n'étoit que de la ſuite la plus exacte des événements qu'il tiroit les conſéquences les plus juſtes. Son ouvrage ſi rempli de raiſonnements profonds, eſt à la fois un abrégé de l'hiſtoire Romaine, capable de réparer ce qui nous manque de Tacite, ou ce qui manqueroit dans Tacite. En tranſportant les temps de ces deux grands hiſtoriens, les accidents arrivés à leurs ouvrages ; je ne ſçais ſi Tacite nous auroit auſſi-bien dédommagé de ce qui nous manqueroit de Monteſquieu.

Le préſident dans ſon premier ouvrage, peignit l'homme dans ſa maiſon ou dans ſes voyages. Dans le ſecond, il fit voir les hommes réunis en ſociétés ; comment les ſociétés ſe forment, s'élevent & ſe détruiſent. Ces deux ouvrages le conduiſoient à un troiſiéme,

troisiéme, le plus important de tous ceux qu'un philosophe peut entreprendre, à son traité de l'*esprit des loix*. Non que je croie que Montesquieu, lorsqu'il écrivit ses *lettres persanes*, se fut proposé cette gradation ; mais c'est que l'ordre des choses & le caractere de son esprit l'y portoient. Un tel génie qui s'attache à un objet, ne sçauroit s'arrêter à une seule partie ; il est entraîné par la connexion qu'elle a avec les autres, à épuiser le tout sans effort & peut-être sans s'en appercevoir, il met dans ses études l'ordre même que la nature a mis dans le sujet qu'il traite.

L'homme, soit qu'on le suppose seul, soit qu'on le considere en société, n'a pour but que son bonheur ; mais l'application de ce principe universel est bien différente dans l'un ou dans l'autre de ces deux états. Dans le premier, le bonheur de l'homme se bornant à lui seul, lui seul considere ce qui peut le rendre heureux ou malheureux ; & le cherche ou le fuit, malgré tout ce qui peut s'y opposer : dans le second, le bonheur de chaque homme se trouvant combiné avec celui des autres, il ne doit plus chercher ou fuir

que dans cette combinaiſon ce qui peut le rendre heureux ou malheureux.

Nous ne parlerons point des loix que devroit ſuivre un homme ſeul ſur la terre ; elles ſeroient bien ſimples, & ſe rapporteroient immédiatement & uniquement à lui : ni de celles que chaque homme devroit ſuivre là où il n'y auroit aucune ſociété ; les loix alors ne différeroient guéres de celles que devroit ſuivre l'homme ſuppoſé ſeul. Chacun alors ne devroit conſidérer les autres hommes que comme des animaux dont il auroit peu d'avantage à retirer & beaucoup à craindre. Toute la différence de ſa conduite, dans l'un & dans l'autre de ces deux cas, ne viendroit que du plus grand nombre de périls auxquels il ſeroit expoſé. Ces deux cas heureuſement n'exiſtent point. Dès qu'il y a eu des hommes, il y a eu des ſociétés ; & les peuples les plus ſauvages que nous connoiſſions, ne ſont point des bêtes féroces ; ils ont leurs loix, qui ne different de celles des autres peuples, que par le plus ou le moins de ſageſſe de leurs légiſlateurs ; tous ont ſenti que chaque particulier doit une partie de ſon bonheur

heur au bonheur de la société qu'il forme. Mais cette partie qu'il cede peut être plus grande ou plus petite par rapport à l'avantage qu'il en retire lui-même, & par rapport à ce qui en résulte pour le bonheur public : elle pourroit être telle que le particulier perdit beaucoup, sans que le bonheur public fut accru. Il y a mille manieres de faire cette distribution : la maxime de sacrifier le plus petit nombre au plus grand, a des exceptions & des regles. Si le tort que souffriroit chaque partie d'une république, pour procurer au chef de plus grandes commodités, est capable de rendre un gouvernement vicieux, le tort que souffriroit le petit nombre, & même un seul homme, pourroit être tel qu'il ne faudroit pas à ce prix acheter la commodité de tous. On peut considérer le bonheur & le malheur comme les géometres considerent la quantité, qu'ils distinguent en positive & en négative ; & dire que le bonheur réel de la société est la somme qui reste après la déduction faite de tous les malheurs particuliers.

Par cette exposition du principe que nous

nous regardons comme le fondement de toutes les loix, nous sommes obligés de laisser voir que nous osons différer du sentiment de Montesquieu ; & cette crainte nous auroit imposé silence, si la différence qui est entre nous s'étendoit plus loin qu'à la seule spéculation ; mais tout ce qui suit de son principe, suit également du nôtre, nous ne différons que dans l'ordre de nos idées. Il est parti d'un fondement établi par plusieurs grands hommes pour fondement de toutes les loix, tant politiques que civiles ; d'un certain rapport d'équité que nous sentons peut-être mieux que nous ne pourrions le définir. Sans examiner si ce rapport d'équité se trouve primordialement gravé dans nos ames, ou si comme de célebres philosophes l'ont prétendu, il n'y est entré que par l'éducation & par l'habitude des loix déja établies, il me semble que dans l'un ni dans l'autre cas, ce n'est point ce qu'on doit prendre pour le principe fondamental des loix, ce principe est trop obscur, trop susceptible de différentes interprétations, & laisseroit trop d'arbitraire au législateur. Et quand même le rapport d'équité

d'équité auroit été mis dans la plus grande évidence; ce principe pour déterminer les hommes, *auroit-il jamais* la force de celui que *nous avons posé*, de celui du plus grand *bonheur*? celui-ci, quand il ne seroit pas antérieur à tous les autres, ne seroit-il pas toujours le plus puissant, & le véritable motif de toutes les actions des hommes? nous reconnoissons tous une providence; & dès qu'il en est une, il faut que l'équité naturelle, & le principe du plus grand bonheur, conduisent à la même législation. Une dispute plus longue sur la priorité des motifs, seroit vaine.

Ce *principe du plus grand* bonheur est si universel, que non *seulement* il devroit régler le sort de chaque partie d'une même république, mais il devroit encore être la regle de tous *les* états pris ensemble, ce qu'on appelle *droit des gens*. Le genre humain *n'est* qu'une grande société, dont l'état de perfection seroit que chaque société particuliere sacrifiât une partie de son bonheur pour le plus grand bonheur de la société entiere. Si aucun homme n'a jamais eu un esprit assez vaste, ni une

une puiſſance aſſez grande pour former cette ſociété univerſelle dans laquelle ſe trouveroit la plus grande ſomme de bonheur, le genre humain y tend cependant toujours, & les guerres & les traités ne ſont que les moyens dont il ſe ſert pour y parvenir. Vraiſemblablement ces moyens ſeront toujours les ſeuls : ce ſera ainſi que la nature aura ſoin du bonheur de la totalité du genre humain : c'eſt aſſez pour le légiſlateur, s'il peut pourvoir au bonheur de la petite partie qui lui eſt confiée.

D'ailleurs, chaque peuple, chaque nation qui a ſes loix & ſes mœurs, eſt naturellement portée à les préférer à toutes les autres. Il ſemble donc que, pour le plus grand bonheur même du genre humain, chaque légiſlateur ne doive avoir en vûe que d'aſſurer à ſon pays l'état le plus conſtant & le plus durable, de le mettre également à l'abri de la crainte de ſe voir entamer, & de la tentation de s'aggrandir.

Le problême que le légiſlateur a donc à réſoudre eſt celui-ci : *Une multitude d'hommes étant raſſemblée, lui procurer la plus grande ſomme de bonheur qu'il*

soit possible. C'est sur ce principe que doivent être fondés tous les systêmes de législation.

Dieu ayant donné les premieres loix aux hommes, ces loix sans doute étoient celles qui devoient répandre dans la société la plus grande somme de bonheur. Et, malgré tous les changements arrivés dans l'état du monde, ces loix sont encore nécessaires pour le procurer, & se retrouvent dans toutes les législations raisonnables. Mais ce petit nombre de loix, faites pour un peuple simple qui venoit de sortir de la main de Dieu, ne suffiroient plus pour des hommes qui se sont écartés de ce premier état. Les vices multipliés, les sociétés différemment formées, ont rendu nécessaires des loix nouvelles : & il s'est trouvé dans chaque nation des hommes assez supérieurs aux autres pour entreprendre de leur prescrire ces loix.

Toutes les formes de gouvernement se réduisent d'abord à deux principales, à la monarchie, & à la république : mais chacune de ces premieres divisions reçoit tant de modifications, qu'on peut dire qu'il y a autant de différentes

férentes formes de gouvernement qu'il y a de gouvernemens. On y trouve tous les degrés poſſibles, depuis le honteux & effrayant deſpotiſme, juſqu'à la démocratie parfaite. Pour chaque état, il y aura cependant toujours deux ſortes de loix : les unes regardent le gouvernement même conſidéré comme individu, & ſont ce qu'on appelle *le droit politique* : les autres regardent les citoyens, aſſurent leur état, reglent leurs devoirs, & forment *le droit civil.* Dans la multitude & la variété infinie de différentes formes de gouvernements, qui pourroit entreprendre de trouver les loix politiques qui formeroient le meilleur gouvernement de tous ? Dans chaque gouvernement il ne feroit peut-être pas plus facile de preſcrire les loix civiles qui rendroient les ſujets les plus heureux. Monteſquieu étoit trop éclairé pour ſe croire capable de remplir entierement l'un ou l'autre de ces objets. Là où la nature de la choſe le permettoit, il a donné des principes : ailleurs, il s'eſt borné aux réflexions, & à approcher le plus qu'il étoit poſſible d'un but auquel il n'eſt pas permis d'atteindre.

Entre toutes les nuances possibles qui se trouvent dans les différentes sortes de gouvernement, il en faut distinguer trois principales : la *démocratie*, où le pouvoir est partagé également entre tous ; la *monarchie*, où le pouvoir est réuni dans un seul, mais modéré & réglé par les loix ; & le *despotisme*, où le pouvoir est réuni dans un seul, sans loix, sans bornes. Chacun de ces gouvernemens inspire aux citoyens un certain esprit, un certain genre de motif qui lui est propre, qu'on peut appeller le ressort de l'état. Dans la démocratie, ce ressort est la vertu : dans la monarchie, c'est l'honneur : sous le dévorant despotisme, c'est la crainte. Ces trois motifs se modifieront les uns avec les autres dans toutes les formes de gouvernemens intermédiaires : mais chaque motif y dominera plus ou moins, selon que l'état approchera plus ou moins de celle des trois constitutions à laquelle il appartient. C'est de-là que Montesquieu tire toutes les regles applicables à chaque nature de gouvernement, la solution de ce qui dans chacune pourroit surprendre la connoissance de ses avantages, de ses défauts,

de

de ses ressources. Cette seule remarque est plus lumineuse & plus utile que plusieurs gros livres que nous avons *sur le droit politique & sur le droit civil.*

Depuis la premiere page du président jusqu'à la derniere, on voit le caractere de son ame, l'amour de l'humanité, le desir de son bonheur, le sentiment de sa liberté. La seule peinture qu'il fait du *despotisme asiatique*, de cet affreux gouvernement où l'on ne voit qu'un tyran pour maître, & des esclaves pour citoyens, est peut-être le meilleur remede ou le meilleur préservatif contre un tel mal. On voit la même sagesse dans ses conseils pour préserver la démocratie de cette licence à laquelle tend une trop grande égalité.

On peut considérer Montesquieu comme un de ces sages qui ont donné des loix aux peuples, & cette comparaison ne fera tort ni aux Solons, ni aux Lycurgues. Mais il paroît encore ici comme magistrat de ces derniers temps, où la complication des loix a rendu l'exercice de la jurisprudence si embarrassée, qu'il ne seroit peut-être pas plus difficile de former une législa-

tion nouvelle, que de bien obſerver les loix telles qu'elles ſont aujourd'hui. Ce ſeroit une belle entrepriſe que de faire ſeulement un bon choix des différentes loix que les différents temps, les différents lieux, les différents progrès dans le bien & dans le mal ont fait naître. La ſeule juriſprudence des François eſt aujourd'hui un mélange des anciennes loix Gauloiſes, de celles des Francs, de celles des Romains: mais chaque province de ce royaume ayant appartenu à différents maîtres, a fait différemment ce mélange, & de-là réſultent encore mille variétés dans la juriſprudence de chacune. Les Rois, en réuniſſant ces provinces ſous leur obéiſſance, n'ont point voulu les priver d'une légiſlation à laquelle elles étoient accoutumées, & dont elles regardoient la conſervation comme leur plus grand privilége. On ne voyoit point aſſez clair que la légiſlation à laquelle on auroit pû les ſoumettre fut préférable à la leur.

Indépendamment de ce qu'on pouvoit faire de nouveau, il y auroit un choix à faire entre toutes ces loix, qui formeroit un corps de légiſlation le

meilleur

meilleur de tous. Nos plus grands hommes en ont trop senti les difficultés pour l'entreprendre, ils se sont contentés d'apporter des remedes particuliers aux défauts de chaque loi, à mesure qu'ils les découvroient. Le temps & le cours naturel des choses ont fait à peu près ici ce qu'ils font dans tous les arts : ce qui étoit défectueux, ou même barbare dans son origine, a été perfectionné par l'expérience; les loix d'un systême de législation qui ne quadroient point avec celles du systême dans lequel on les transportoit, s'en sont rapprochées; les loix faites pour prévenir & punir les désordres, ont été corrigées par les désordres mêmes.

La complication des loix a nécessairement compliqué la forme judiciaire; & dans quelques pays de l'Europe cette forme est devenue si importante, qu'on peut dire qu'elle fait une partie de la loi même. On ne sent que trop les inconvéniens qui doivent naître de tant de formalités; le moindre est le délai dans l'exercice de la justice : elles ruinent le plaideur, & absorbent toujours une partie de la capacité du siége :

il ſeroit à ſouhaiter qu'on pût les retrancher, ou les rendre plus ſimples; & c'eſt une des premieres idées qui ſe préſente au légiſlateur. Mais ces formalités conſidérées ſous un autre aſpect, conſervent la liberté du citoyen, & par-là deviennent reſpectables. Si l'on y change quelque choſe, ce ne doit donc être qu'avec la même circonſpection qu'on toucheroit aux loix mêmes. M. de Monteſquieu, dans l'exercice de la magiſtrature, avoit reconnu cet effet des formalités, au prix duquel les délais & les dépenſes, & tous les inconvéniens qu'elles entraînent, ne lui paroiſſoient rien. Lorſqu'il s'agit de conſerver ou de faire perdre au citoyen ſa vie, ſon honneur, ou ſes biens, l'excès des précautions ſuperflues eſt moins à craindre que l'omiſſion d'une ſeule précaution néceſſaire.

S'il étoit poſſible de former le meilleur ſyſtême de légiſlation, quels talens ne faudroit-il pas voir réunis dans ceux qui entreprendroient un pareil ouvrage! La ſcience univerſelle des loix, la connoiſſance de leur effet, l'expérience de la maniere dont on les obſerve, dont on les élude, dont on les viole,

viole ; tout cela encore seroit inutile, si le plus grand fonds d'esprit philosophique n'en faisoit usage. Mais si un tel systême étoit jamais formé, ce seroit à l'autorité d'en faire la loi universelle, de faire comprendre l'avantage de cette nouvelle législation, ou en tout cas de la faire observer. Il est des occasions où le Souverain peut voir si évidemment le bonheur d'un peuple, qu'après avoir voulu l'éclairer, il doit le faire obéir.

Comme le plan de Montesquieu renfermoit tout ce qui peut être utile au genre humain, il n'a pas oublié cette partie essentielle qui regarde le commerce, les finances, la population ; science si nouvelle parmi nous, qu'elle n'y a point encore de nom. C'est chez nos voisins qu'elle est née, & elle y demeura jusqu'à ce que M. Melon lui fit passer la mer. Ce n'est point dans ce moment l'amitié qui m'aveugle, ni la mémoire d'un ami mort entre mes bras, mais je ne craindrai point de mettre *son Essai politique sur le commerce* au rang de ce qu'il y a de mieux en ce genre dans le livre de l'*Esprit des Loix*. Cette science négligée, ou plutôt entiere-

ment omiſe par les anciens, eſt une de celles qui demandent le plus de pénétration & de juſteſſe, & eſt ſans contredit une des plus utiles: ſes problêmes, plus compliqués que ceux de la géométrie & de l'algebre, ont pour objet la richeſſe des nations, leur puiſſance & leur bonheur. Le même amour du bien public qui fit entreprendre à M. de Monteſquieu ſon ouvrage, avoit engagé M. Melon à donner le ſien; des lumieres égales lui avoient aſſuré le même ſuccès. Ces deux hommes eurent le même genre d'étude, les mêmes talens, les mêmes agrémens de l'eſprit, vécurent dans les mêmes ſociétés, *&, malgré tout cela, furent* toujours amis.

Si l'ouvrage du préſident n'eſt pas ce ſyſtême de légiſlation, qui rendroit les hommes heureux, il contient tous les matériaux dont ce ſyſtême devroit être formé. Pluſieurs y ſont contenus: ils y ſont, non comme les métaux & les pierres précieuſes ſe trouvent dans leurs mines, ſéparés & mêlés de matieres hétérogènes: ici tout eſt pur diamant ou or. Ce qu'on y pourroit deſirer, ce ſeroit un ordre plus exact, qui formât

de

de toutes ces parties un tout, qui ne laissât pas quelques-unes briller hors de leur place, qui les appropriât toutes à l'ouvrage. Mais ce seroit alors ce systême parfait de législation qui ne sçauroit être l'ouvrage des hommes.

Cette dispersion de matiere fit dire à une personne de beaucoup d'esprit, que l'*Esprit des Loix n'étoit que l'Esprit sur les Loix.*

Nous ne dissimulerons point qu'il nous semble que Montesquieu, pour expliquer les causes des variétés qu'on observe dans les mœurs des différents peuples, dans leurs loix, dans leurs formes de gouvernement, dans leur religion même, avoit trop donné au climat, au dégré de chaleur, à l'air qu'on respire, aux alimens dont on se nourrit, & que quelques raisonnements sur lesquels il veut appuyer ses explications n'avoient pas la force qu'il leur suppose. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce principe physique a lieu jusqu'à un certain point; & que quand l'auteur en auroit étendu l'influence au-delà de ses véritables limites, il n'a jamais mérité certains reproches que le fanatisme, l'ignorance & la méchanceté lui

ont faits. Une fausse philosophie, actuellement trop commune, met en danger les philosophes les plus sages: elle veut les attirer à elle en rapprochant ses opinions des leurs, ou les rendre odieux, en allarmant les dévôts & les pusillanimes, afin de les tenir tellement en garde contre elle, qu'ils croyent l'appercevoir là où elle n'est pas.

M. de Montesquieu avoit fait peu de cas des critiques philosophiques & littéraires; la raison étoit assez forte pour le défendre. Il ne pouvoit pas tant compter sur elle contre ce nouveau genre de censure. Il en connoissoit la valeur lorsqu'elle porte à faux; mais il en craignoit les effets. Il étoit l'homme qui ne devoit pas même être soupçonné: il eut sur cela des inquiétudes dont j'ai été le témoin & le dépositaire. Les méchans & les sots, qui entreprennent tout aveuglement, remuerent les petits & les grands pour faire condamner le livre, & pour obliger l'auteur à une rétractation, toujours humiliante, quand la force ou la nécessité la dicte, mais flétrissante & vile quand le philosophe parle en esclave. Cependant, après bien des menaces insolentes &

vaines,

vaines, un examen long, & des réflexions plus forcées que judicieuses, la Sorbonne inquiette, ignorante & jalouse, le laissa enfin tranquille : & comment osoit-elle se persuader que celui qui faisoit tant de bien à l'humanité put nuire à la religion ?

La multiplicité des critiques qui parurent contre l'*Esprit des Loix*, sera un opprobre éternel pour les lettres. Il fut toujours attaqué avec injustice & indécence ; &, après avoir manqué à la raison, on outragea l'homme respectable. Montesquieu fut déchiré par ces vautours de la littérature, qui, ne pouvant se soutenir par leurs productions, vivent de ce qu'ils arrachent des productions des autres ; il éprouva aussi les traits cachés & empoisonnés que l'envie lance contre le mérite en crédit, & que la supériorité du président de Montesquieu désespéroit. Le sort singulier d'une critique de *l'Esprit des Loix* mérite qu'on en parle. L'auteur s'étoit donné beaucoup de peine pour composer contre Montesquieu un gros ouvrage qui alloit paroître. Ses amis lui conseillerent de relire *l'Esprit des Loix* : il le lut, la crainte

& le reſpect le ſaiſirent, & ſon ouvrage fut ſupprimé. Quelques plumes excellentes prirent hardiment la défenſe de M. de Monteſquieu ; & quand il n'auroit pas trouvé de défenſeurs, il étoit en droit de mépriſer ; il daigna répondre. Quoiqu'il n'ait point avoué une *défenſe de l'Eſprit des Loix* qui parut, on ne ſçauroit l'attribuer à un autre qu'à lui, parce qu'elle est digne de lui.

Il n'eut pas été moins facile à reconnoître dans un dialogue entre *Sylla & Eucrates*, dans ſon Lyſimaque & dans ſon *Temple de Gnide* ; ouvrage d'un genre différent, mais rempli de tant de charmes, qu'il ſemble composé ſur l'autel de la *Déeſſe : ſorti de la plume* de Monteſquieu, il prouve que la ſageſſe ne proſcrit point l'aimable volupté. Il ſeroit trop tard pour nous excuſer de nous être tant étendus ſur ces ouvrages ; peut-être même trouveroit-on que nous n'avons pas beſoin d'excuſe. Un excellent écrivain a dit que la vie des philoſophes ne devoit être que l'hiſtoire de leurs travaux ; je n'excepte que celle des hommes qui nous ont donné des exemples de vertu auſſi précieux que leurs ouvrages.

Auſſitôt

Auſſitôt que Sa Majeſté m'eut confié l'adminiſtration de ſon académie de Berlin, je crus augmenter ſon luſtre en y propoſant M. de Monteſquieu. L'académie ſentit ce qu'elle gagnoit dans une telle acquiſition, & M. le préſident de Monteſquieu reçut cette diſtinction avec la plus vive ſenſibilité: pour moi, je tâchois encore de m'acquitter d'une obligation. Je lui devois l'honneur d'être de l'académie Françoiſe: ſans l'illuſion que ſon amitié pour moi lui avoit cauſée, & ſans celle qu'elle m'avoit cauſée à moi-même, je ne me fuſſe jamais préſenté dans une compagnie, dont ma médiocrité & le genre de mes études me tenoient également éloigné. Quelle différence donc ſe trouvoit ici! M. de Monteſquieu m'avoit fait obtenir une grace, je ne pouvois lui procurer qu'une juſtice qui lui étoit dûe.

Il regarda cependant ſon aſſociation à notre académie comme une faveur des plus précieuſes, pour l'admiration qu'il avoit pour l'auguſte Mécene qui l'honore, la protege & l'anime. Voici comme il m'exprimoit ſes ſentimens: une lettre de M. de Mon-

tesquieu, fut-elle la plus familiere & la plus négligée, est une piece qu'on sera toujours bien aise de trouver par-tout.

Monsieur mon très-cher & illustre Confrere,

» Vous avez reçu une lettre de moi,
» datée de Paris. J'en reçus une de
» vous, datée de Potzdam : comme
» vous l'aviez adressée à Bordeaux,
» elle a resté plus d'un mois en che-
» min, ce qui m'a privé très-longtemps
» du véritable plaisir que je ressens tou-
» jours lorsque je reçois des marques
» de votre souvenir; je ne me console
» point de ne vous avoir pas trouvé
» ici, & mon cœur & mon esprit vous
» y cherchent toujours par-tout : je ne
» sçaurois vous dire avec quel respect
» & avec quels sentimens de recon-
» noissance, & si j'ose le dire, avec
» quelle joie j'apprend par votre lettre
» la nouvelle que l'académie m'a fait
» l'honneur de me nommer un de ses
» membres : il n'y a que votre amitié
» qui ait pû lui persuader que je pou-
» vois aspirer à cette place. Cela me
» va donner de l'émulation pour va-
» loir.

» loir mieux que je ne vaux, & il y a
» longtemps que vous auriez vû mon
» ambition, si je n'avois craint de tour-
» menter votre amitié en la faisant pa-
» roître. Il faut à présent que vous ache-
» viez votre ouvrage, & que vous me
» marquiez ce que je dois faire en cette
» occasion, à qui & comment il faut
» que j'aie l'honneur d'écrire, & com-
» ment il faut que je fasse mes remerci-
» mens. Conduisez-moi, & je serai
» bien conduit. Si vous pouvez, dans
» quelque conversation, parler au Roi
» de ma reconnoissance, & que cela
» soit à propos, je vous prie de le faire.
» Je ne puis offrir à ce grand Prince
» que l'admiration, & en cela même
» je n'ai rien qui puisse presque me
» distinguer des autres hommes.

» Je suis bien fâché de voir par vo-
» tre lettre que vous n'êtes pas encore
» consolé de la mort de M. votre pere.
» J'en suis vivement touché moi-mê-
» me; c'est une raison de moins pour
» nous pour espérer de nous revoir.
» Pour moi, je ne sçais si c'est une
» chose que je dois à mon être physi-
» que, ou à mon être moral, mais mon
» ame se prend à tout. Je me trouvois
» heureux

» heureux dans mes terres, où je ne
» voyois que des arbres, & je me trou-
» ve seul heureux à Paris, au milieu
» de ce nombre *d'hommes qui égalent*
» les sables de la mer : je ne demande
» autre chose à la terre, que de conti-
» nuer à tourner sur son centre ; je ne
» voudrois pourtant pas faire avec elle
» d'aussi petits cercles que ceux que
» vous faisiez quand vous étiez à *Tor-*
» *nea*. Adieu, mon cher & illustre ami.
» Je vous embrasse un million de fois.
» A Paris, ce 25 Septembre 1746.

M. de Montesquieu n'étoit pas seulement un de ces hommes dont les talens honorent une académie ; ses vertus, *& la considération qu'elles* lui avoient attirée, l'y rendoient encore plus utile. Lorsque l'académie Françoise eut à remplir la place de l'archevêché de Sens, tous les suffrages s'alloient réunir pour un homme qui avoit donné les plus fortes preuves du mérite académique : mais dans cent ouvrages excellens, il s'en étoit trouvé un seul, qu'Horace & Pétrone auroient reclamé, mais qui parut aux yeux de l'envie plus noir que spirituel, & qui l'exclut de cette compagnie. M. de

Montesquieu.

Monteſquieu, alors directeur de l'académie, malgré ſes prieres & ſes vives ſollicitations, ne put obtenir pour le poëte qu'une penſion, & non la place d'académicien, quoique l'une & l'autre lui fuſſent dûes à tant de titres.

Cette conſidération ſi juſtement acquiſe dont jouiſſoit M. de Monteſquieu, faiſoit qu'ayant abdiqué la magiſtrature, & s'étant par ſon genre de vie éloigné des affaires, ſon cœur toujours citoyen, & ſa vaſte connoiſſance des loix, lui faiſoient toujours prendre un vif intérêt à tout ce qui regardoit la gloire ou la félicité de ſa nation, & donnoient un grand poids à ſes ſentimens. Il franchiſſoit alors les opinions particulieres des compagnies dont il avoit été membre, & voyoit les choſes en homme d'état. En 1751, lorſqu'il fut queſtion des immunités eccléſiaſtiques, il ne crut point qu'il fallut ôter au clergé un privilége qu'il regardoit comme l'ombre reſpectable d'un droit autrefois commun à toute la nation. Il croyoit que les déciſions dogmatiques du clergé, munies de l'autorité du Souverain, méritoient encore plus de reſpect : que la conſtitution étoit reçue,

mais

mais qu'il falloit empêcher qu'on en abuſât.

Si tout cela fait voir l'étendue de l'eſprit de M. de *Monteſquieu*, il ne peint pas moins ſon caractere. Toujours porté à la douceur & à l'humanité, il craignoit des changemens dont les plus grands génies ne peuvent pas toujours prévoir les ſuites. Cet eſprit de modération avec lequel il voyoit les choſes dans le fond de ſon cabinet, il l'appliquoit à tout, il le conſervoit dans le tumulte du monde, & dans le feu des converſations. On trouvoit toujours le même homme avec tous les tons. Il ſembloit encore plus merveilleux que dans ſes ouvrages; ſimple, profond, ſublime, il charmoit, il inſtruiſoit, & n'offenſoit jamais. J'ai eu le bonheur de vivre dans les mêmes ſociétés que lui, j'ai vû, j'ai partagé l'impatience avec laquelle il étoit toujours attendu, la joie avec laquelle on le voyoit arriver.

Son maintien modeſte reſſembloit à ſa converſation; ſa taille étoit bien proportionnée, quoiqu'il eut perdu preſque entierement un œil, que l'autre eut toujours été très-foible, on ne s'en ap-

percevoit

percevoit point ; sa physionomie réunissoit la douceur & l'éclat.

Il mourut le 10 Février 1755, & mourut comme il avoit vécu, c'est-à-dire, sans faste & sans foiblesse. Pendant sa maladie, sa maison fut remplie de tout ce qu'il y avoit en France de plus grand & de plus digne de son amitié. Madame la duchesse d'Aiguillon, qui me permettra de la citer ici, ne le quitta point, & recueillit ses derniers soupirs. Ce fut chez cette illustre duchesse que je le vis pour la premiere fois, & ce fut alors que se forma cette amitié, dans laquelle j'ai trouvé tant de délices : c'est d'elle que je tiens les circonstances de sa vie. Ces derniers momens d'un bien que nous allons perdre semblent devenir les plus précieux, & sont en effet les plus beaux d'une belle vie, lorsque l'ame, prête à quitter la terre, & déjà débarrassée du corps, se montre dans toute sa pureté.

M. de Montesquieu s'étoit marié en 1715, & avoit épousé le 30 Avril Demoiselle Jeanne de Lartigue : il en a eu un fils & deux filles. M. de Secondat tient la place de son pere dans notre académie ; c'est une douce consolation

de

de retrouver parmi nous un nom si cher dans un confrere, capable de le soutenir peut-être un jour (*).

(*) La douceur de son caractere s'est soutenue jusqu'au dernier instant. Il ne lui est pas échappé une seule plainte, ni le moindre geste d'impatience. *Comment est l'espérance à la crainte*, disoit-il aux médecins ? il a parlé convenablement à ceux qui l'ont assisté. *J'ai toujours respecté la religion de paix, qui conduit les hommes à la vertu. La morale de l'Evangile est une excellente chose pour les y porter, & je la regarde cette morale comme le plus beau présent que Dieu ait pu faire aux hommes.* Les Jésuites qui étoient autour de lui, le pressant continuellement, & avec une indiscrétion offensante de leur remettre les *corrections qu'il avoit faites aux lettres persanes*, il me remit, & à madame Dupré son manuscrit, en nous disant: *Je sacrifie tout à la raison, & à la religion, mais rien à la société de Jesus.* Consultez-vous avec mes amis, & décidez si ceci doit paroître. Il étoit bien aise de voir ses amis, & prenoit part à la conversation, dans les intervalles où sa tête étoit libre. *L'état où je suis est cruel*, me disoit-il, *mais il a aussi bien des consolations*, tant il étoit sensible à l'intérêt que le public y prenoit, & à l'affection de ses amis. J'y passois les jours, & presque les nuits; madame Dupré y étoit aussi très-assidue, M. le duc de Nivernois, M. de Buckley, la famille des Fitzjames, le chevalier de Jaucourt, la mai-

M.

M. de Châteaubrun qui a rétabli sur notre théâtre cette simplicité grecque que la mollesse des mœurs, & la décadence du goût en avoient bannie, a eu sa place dans l'académie françoise: & l'académie de Cortone l'a remplacé par M. de la Condamine, qui recueille cet héritage d'un ami à qui il étoit digne de succéder.

---

son ne désemplissoit point, elle étoit le rendez-vous de la cour & de la ville, & la rue étoit embarrassée. Les soins ont été aussi inutiles que les secours. Il est mort le treiziéme jour de sa maladie d'une fiévre inflammatoire qui attaquoit également toutes les parties; regretté même des méchants & des ignorants qui s'étoient acharné contre ses ouvrages, & dont leurs écrits sales & passionnés leurs avoient attiré le mépris des gens sages; & pleuré de tous les gens de bien qui le connoissoient ou par ses écrits, ou par ses discours.

ELOGE

ELOGE
DE M. DE LA METTRIE.

PAR LE ROI DE PRUSSE.

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE naquit à ſaint Malo le 25 de Décembre 1709, de Julien Offray de la Mettrie, & de Marie Gaudion, qui vivoient dans l'aiſance, & qu'un commerce aſſez conſidérable avoit mis à portée de donner une bonne éducation à leur fils. Ils l'envoyerent dans différens colléges, où il remporta tous les prix d'éloquence. Il étoit né orateur, & aimoit avec paſſion la poëſie & les belles lettres; mais ſon pere croyant qu'un eccléſiaſte parvenoit plutôt qu'un poëte, le jetta dans l'égliſe, & le fit paſſer au college du Pleſſis à Paris, ſous Cordier, profeſſeur de Logique, qui étoit plus Janſéniſte que logicien.

C'eſt le caractere d'une imagination ardente de ſaiſir avec force les objets qu'on lui préſente, comme c'eſt le caractere de la jeuneſſe d'être prévenu des

des premieres opinions qu'on lui inculque : tout autre diſciple auroit adopté les ſentimens de ſon maître ; ce ne fut pas aſſez pour le jeune la Mettrie, il devint Janſéniſte, & compoſa un ouvrage qui eut vogue dans le parti.

En 1725 il étudia la phyſique au college d'Harcourt, & y fit de grands progrès. De retour à ſaint Malo, le ſieur Hunault, médecin, lui conſeilla d'embraſſer ſa profeſſion. On perſuada le pere, on l'aſſura que les ordonnances d'un médecin ignorant rapportoient cent fois plus que les abſolutions d'un bon prêtre. Le jeune de la Mettrie s'appliqua à l'anatomie avec ardeur, & ſe fit recevoir médecin à Reims en 1725.

Il alla à Leide en 1733 s'inſtruire ſous Boerhaave. Le maître étoit digne de l'écolier, & l'écolier ſe rendit bientôt digne du maître. M. de la Mettrie s'appliqua à connoître & à guérir les infirmités humaines, & devint médecin dès qu'il voulut l'être. En 1734, il traduiſit à loiſir le traité du feu de Boerhaave, ſon Aphrodiſiacus, & y joignit une diſſertation ſur les maladies vénériennes,

vénériennes, dont lui-même étoit l'auteur. Les vieux médecins s'éleverent en France contre un écolier qui leur faisoit l'affront d'en sçavoir *plus* qu'eux. Son ouvrage fut critiqué par le plus célebre médecin de Paris, & de la Mettrie y répondit avec autant d'esprit que de politesse, & composa un traité du vertige, célébré depuis par les meilleurs médecins. Par un malheureux effet de l'imperfection humaine, une jalousie basse, inquiette, remuante, est devenue, pour ainsi dire, un des attributs commun aux gens de lettres. Elle imite l'esprit de ceux qui sont à la mode contre les progrès des génies *naissans; cette rouille s'attache* aux talents sans les détruire, *mais elle leur* nuit quelquefois. M. de la Mettrie, qui avançoit à pas de géant dans la carriere des sciences, fut toujours la victime innocente de cette noire & dévorante jalousie, & sa vivacité naturelle l'y rendit trop souvent sensible.

Il traduisit à saint Malo les Aphorismes de Boerhaave, la matiere médicale, les procédés chymiques, la théorie chymique, & les institutions du même auteur. Il publia presque en

même

même temps un abrégé de Sydenham; le jeune médecin avoit appris par une expérience prématurée, que pour vivre tranquille, il vaut mieux traduire que créer; mais c'eſt le caractere du génie de s'échapper à la réflexion. Fort de ſes propres lumieres, ſi je peux le dire, & rempli des recherches de la nature, qu'il ſaiſiſſoit avec une dextérité infinie, il voulut communiquer au public les découvertes utiles qu'il avoit faites. Il donna ſon traité ſur la petite vérole, ſa médecine pratique, & ſix volumes de commentaires ſur la Phyſiologie de Boerhaave: tous ces ouvrages parurent à Paris, quoique l'auteur les eut compoſés à Saint-Malo. Il joignoit à la théorie de ſon art une pratique toujours heureuſe; ce qui n'eſt pas un petit éloge pour un médecin.

En 1742 M. de la Mettrie vint à Paris, attiré par la mort de M. Hunault ſon ancien maître & ſon patron; les ſieurs Morand & Sidobre le placerent auprès du duc de Grammont; &, peu de jours après, ce Seigneur lui obtint le brevet de médecin des Gardes Françoiſes: il accompagna ce duc à la guerre, & fut avec lui à la bataille de

Dettingue, au siege de Fribourg & à la bataille de Fontenoy, où son protecteur fut enlevé par un coup de canon.

M. de la Mettrie ressentit d'autant plus vivement cette perte, que ce fut en même temps l'écueil de sa fortune. Pendant la campagne de Fribourg, M. de la Mettrie fut attaqué d'une fievre chaude: une maladie est pour un philosophe une école de physique; il crut s'appercevoir que la faculté de penser n'étoit qu'une suite de l'organisation de la machine, & que le dérangement des ressorts influoit considérablement sur cette partie de nous-mêmes, que les métaphysiciens appellent l'ame. Rempli de ces idées, pendant sa convalescence, il porta hardiment le flambeau de l'expérience dans les tenèbres de la métaphysique; il tenta d'expliquer, à l'aide de l'anatomie, la texture déliée de l'entendement; & il ne trouva que de la méchanique où d'autres avoient supposé une essence supérieure à la matiere. Il fit imprimer ses conjectures philosophiques sous le titre d'*Histoire naturelle de l'ame*. L'aumônier sonna le tocsin, & après lui tous les sots, tous les

les ignorants & tous les dévots crierent au blaſphême. Le vulgaire des gens d'égliſe eſt comme dom Quichotte, qui trouvoit des aventures merveilleuſes dans des événements ordinaires ; ou comme le fameux militaire, qui, trop rempli de ſon ſyſtême, trouvoit des colonnes dans tous les livres qu'il liſoit. La plûpart des prêtres examinent les ouvrages de littérature, comme ſi c'étoient des traités de théologie ; remplis de ce ſeul objet, ils voyent des héréſies par-tout : de-là viennent tant de faux jugements, & tant d'accuſations atroces formées toujours mal-à-propos contre les philoſophes. Un livre de phyſique doit être lû avec l'eſprit d'un phyſicien ; la nature & la vérité ſont ſes juges, c'eſt à elles à abſoudre & à condamner ; un livre d'aſtronomie veut être lû dans un même ſens. Si un médecin prouve qu'un coup de bâton, fortement appliqué ſur le crane, dérange l'eſprit, ou bien qu'à un certain degré de chaleur, la raiſon s'égare ; il faut lui prouver le contraire ſans paſſion, ou ſe taire. Si un ſçavant aſtronome démontre malgré le *grand prophete Joſué*, que la terre &

tous les globes tournent autour du soleil, il faut ou mieux calculer que lui, ou souffrir que *la terre tourne.*

Mais les théologiens qui, par leurs appréhensions continuelles, pourroient faire croire aux esprits foibles que leur cause est mauvaise, ne s'embarrassent pas de si peu de chose: ils s'obstinerent à trouver des semences d'hérésie dans un ouvrage qui traitoit de physique; l'auteur fut persécuté inhumainement; & les prêtres sçavants & chrétiens, soutinrent, à grands cris, qu'un médecin accusé d'hérésie, ne pouvoit pas guérir les gardes françoises.

A *la haine & à la persécution* des dévots, se joignit celle de ses rivaux de gloire; celle-ci se ralluma avec éclat sur un ouvrage de M. de la Mettrie, intitulé: *La politique des médecins.* Un homme plein d'artifice, de manege, de fourberie, & dévoré d'ambition, aspiroit à la place vacante de premier médecin du roi de France; il crut pour y parvenir plus facilement, qu'il lui suffisoit d'accabler de ridicule ses confreres qui pouvoient prétendre à cette place. Il fit un libelle contre eux; &, abusant de la facile amitié de M. de la Mettrie

Mettrie, il le séduisit à lui prêter la volubilité de sa plume, & la fécondité de son imagination; il n'en fallut pas davantage pour achever de perdre un homme peu connu, contre lequel étoient toutes les apparences, & qui n'avoit d'autre protection que son mérite; dans un pays où regne la licence & la dépravation des mœurs, & où l'on ne parvient qu'à force d'intrigues, de souplesse, & de corvées humiliantes, & où tout se vend cherement au premier venu.

M. de la Mettrie, pour avoir été trop sincere comme philosophe, & trop officieux comme ami, fut obligé de renoncer à sa patrie. Le duc de Duras, & le vicomte du Chaila, lui conseillerent de se soustraire à la haine des prêtres, & à la vengeance des médecins. Il quitta donc en 1746 les hôpitaux de l'armée, où M. de Séchelles l'avoit placé, & vint philosopher tranquillement à *Leyde*. Il y composa sa Pénélope, ouvrage polémique contre les médecins, ou à l'exemple de Démocrite, il plaisantoit sur la vanité de sa profession: ce qu'il y eut de singulier, c'est que les médecins, dont la

charlatanerie y eſt dépeinte au vrai, ne purent s'empêcher d'en rire eux-mêmes, ce qui prouve bien qu'*il y avoit* dans l'ouvrage *plus de gaieté que de fiel*.

M. de la Mettrie ayant perdu de vue ſes hôpitaux & ſes malades, s'adonna entierement à la philoſophie ſpéculative. Il fit ſon *Homme machine*, ou plutôt il jetta ſur le papier quelques penſées fortes & hardies ſur le matérialiſme, qu'il s'étoit propoſé ſans doute de rédiger. Cet ouvrage qui devoit déplaire à des gens, qui par état, ſont ennemis déclarés des progrès de la raiſon humaine, révolta tous les prêtres de Leyde contre l'auteur; calviniſtes, luthériens, papiſtes, tous oublierent en ce moment que la tranſubſtantiation, le libre arbitre, la meſſe des morts, & la ſacrée infaillibilité du pape les diviſoient; ils ſe réunirent tous pour perſécuter un philoſophe qui avoit le malheur d'être François, dans un temps où cette monarchie faiſoit une guerre heureuſe à leurs hautes puiſſances.

Le titre de philoſophe & de malheureux, fut plus que ſuffiſant pour procurer à M. de la Mettrie un aſyle en Pruſſe,

Pruſſe, avec une penſion du roi. Il ſe rendit à Berlin en 1748, où il fut reçu membre de l'académie royale des ſciences. La médecine le revendiqua à la métaphyſique, & il fit un traité de la dyſſenterie, &, un autre de l'aſthme, les meilleurs qui ayent été écrits ſur ces cruelles maladies. Il ébaucha différents ouvrages ſur des matieres de philoſophie abſtraite, qu'il s'étoit propoſé d'examiner; & par une ſuite des fatalités qu'il avoit éprouvées, ces ouvrages lui furent dérobés; mais il en demanda la ſuppreſſion, dès qu'ils virent le jour.

M. de la Mettrie mourut dans la maiſon de milord Tirconel, miniſtre plénipotentiaire de France, à qui il avoit rendu la vie. Il ſemble que la maladie, connoiſſant à qui elle avoit affaire, ait eu l'adreſſe de l'attaquer d'abord au cerveau, pour le terraſſer plus ſurement; il eut une fievre chaude avec un délire violent; le malade fut obligé d'avoir recours à la ſcience de ſes collegues, & il n'y trouva pas la reſſource qu'il avoit ſi ſouvent, & pour lui, & pour le public, trouvée dans la ſienne propre.

Il mourut le 11 de Novembre 1751, âgé de quarante-trois ans. Il avoit épousé Louise-Charlotte *Dréauno*, dont il ne laissa qu'une fille âgée de cinq ans & quelques mois.

M. de la Mettrie étoit né avec un fonds de gaieté naturelle & intarissable; il avoit l'esprit vif, & l'imagination si féconde, qu'il faisoit croître des fleurs dans le terrain épineux & aride de la médecine. La nature l'avoit fait orateur & philosophe; mais un présent plus précieux encore qu'il reçut d'elle, fut une ame pure, & un cœur serviable. Tous ceux ausquels les pieuses injures des théologiens n'en imposent pas, regrettent en M. de la Mettrie, un honnête homme, un philosophe, & un habile médecin.

Fin du quatriéme tome.

TABLE

TABLE
DES
DIFFÉRENTS OUVRAGES
CONTENUS
DANS LE QUATRIEME VOLUME.

Fin de la table du quatrieme tome.